LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr56depa

EVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

PERDONANOS NUESTRAS DEUDAS

PAULO LOCKMANN
CARLOS A. DREHER
JOSE SEVERINO CROATTO
JUNG MO SUNG
DAGOBERTO RAMIREZ
JOSE CARDENAS
NESTOR O. MIGUEZ
NANCY CARDOSO PEREIRA
LUIS TORRES
CARLOS MESTERS

Ribla

ehae

5-6

RIBLA | **REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA**

Consejo de redacción 1990

Gustavo Gutiérrez
Carlos Mesters
José Comblin
Marcelo Barros de Souza
Elsa Tamez
Javier Saravia
Paulo Lockmann
Teresa Cavalcanti
Jandir Santin
René Castellanos

Coordinadores regionales

Cono Sur:
Dagoberto Ramírez, Casilla 13596, Santiago, Chile.
José Severino Croatto, Camacuá 282, 1406, Buenos Aires, Argentina.

Centroamérica:
Pablo Richard, Apartado 389, 2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.
Jorge Pixley, Apartado 2555 Managua, Nicaragua.

Brasil:
Gilberto Gorgulho, Rua Atibaia 420, 01235, São Paulo, SP, Brasil.

Región Andina:
Alicia Winters, Apartado Aéreo 6078, Barranquilla, Colombia.

México:
Javier Saravia, Apartado 39-129, 41171 Guadalajara, Jal., México.

Coordinador General:

Milton Schwantes, Rua Faria de Lemos 84, 07090, Guarulhos, SP, Brasil.

Responsable de este número:

Milton Schwantes.

Esta revista se publica en español y en portugués 3 veces al año.

En español por: Editorial DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.
Ediciones Rehue, Argomedo 40, Santiago, Casilla 390-V, Santiago 21, Chile.

En portugués por: Editora Vozes, Rua Frei Luís 100, 25689, Petrópolis, RJ, Brasil.
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93001, São Leopoldo, RS, Brasil.
Imprensa Metodista, Caixa Postal 536, 09700 São Bernardo do Campo, SP, Brasil.

Costo de la suscripción: (3 números al año)

América Latina:	US$ 18
Otros países:	US$ 30
Costa Rica:	¢ 1.100

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCION

LAP STORAGE

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 27 1990
THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION
BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 5 - 6

SAN JOSE, COSTA RICA

1990

Rehue

EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj
CORRECCION Y TRADUCCIONES: Guillermo Meléndez

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1990

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfono 53-0229
Télex 3472 ADEI CR
Fax 53-1541

CONTENIDO

EDITORIAL 5

PERDONANOS NUESTRAS DEUDAS
Una meditación sobre la oración:
una forma de lucha y resistencia a la opresión 7
Paulo Lockmann

SALOMON Y LOS TRABAJADORES 15
Carlos A. Dreher

LA DEUDA EN LA REFORMA SOCIAL DE NEHEMIAS 27
Un estudio de Nehemías 5:1-19
José Severino Croatto

DEUDA Y JUSTICIA EN TEXTOS DEL ANTIGUO ORIENTE 39
José Severino Croatto

LA LUCHA CONTRA LA DEUDA EXTERNA:
¿CRITICA PROFETICA O APOCALIPTICA? 45
Jung Mo Sung

EL JUICIO DE DIOS A LAS TRANSNACIONALES
Apocalipsis 18 55
Dagoberto Ramírez Fernández

REINO DE DIOS O REINO DEL DINERO 75
José Cárdenas Pallares

EL IMPERIO Y LOS POBRES EN EL TIEMPO
NEOTESTAMENTARIO 87
Néstor O. Míguez

LA DEUDA EXTERNA Y LOS NIÑOS
Nuestros hijos e hijas son tan buenos como los de ellos
(Una experiencia) 103
Nancy Cardoso Pereira y Luis Torres

LA LECTURA DE LA BIBLIA 115
Carlos Mesters

EDITORIAL

Milton Schwantes

La Deuda Externa deteriora, día tras día, las condiciones de vida de los pueblos latinoamericanos. Acelera el empobrecimiento. Implica la muerte prematura para un número cada vez mayor de niños. Resulta en menos escuelas, en menos viviendas, en fin, en menos vida para los pobres.

Y la resistencia está aumentando. Los movimientos populares están cuestionando el origen y el automatismo de esta deuda. Ya alcanzan, en algunos lugares, una significativa movilización de la sociedad contra esa expoliación sistemática.

Y las Iglesias se vienen mostrando solidarias con los clamores del pueblo que, sin jamás ser preguntado, fue endeudado. Fueron realizadas, y están programadas, consultas para el estudio del asunto. Y sectores importantes de las Iglesias han asumido una posición de denuncia profética contra el pago de la Deuda Externa.

Por ello, este número 5-6 de la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* está dedicado a esta cuestión de la Deuda Externa. Sus artículos fueron escritos desde la perspectiva de los empobrecidos y en sintonía con todos los que, en la lucha por la vida, se solidarizan con los masacrados por el endeudamiento. De hecho, en estas circunstancias, ¡imparcialidad significa parcialidad junto a los desheredados!

Los diversos artículos muestran que, evidentemente, no se trata de apelar al concordismo, de yuxtaponer los tiempos bíblicos a los nuestros. Insisten en las diferencias. Señalan las especificidades de la cuestión de la deuda en el contexto de la Biblia. Aún así, y respetando las diferencias, el saldo es positivo: los diversos artículos de este número alcanzan a inspirar nuestra práctica actual en relación a la Deuda Externa.

En el inicio se ha colocado una meditación bíblica, justamente sobre el Padre Nuestro: *Perdónanos nuestras deudas* (Paulo Lockmann). En la oración más pronunciada, en la oración de nuestro día-a-día, pedimos y nos comprometemos con la lucha contra la lógica de las deudas.

Siguen tres ensayos que abordan la temática a la luz de momentos del Antiguo Testamento, uno del inicio de la historia del pueblo, *Salomón y los trabajadores* (Carlos A. Dreher), y otro de una fase más avanzada, pos-exílica, *La deuda en la reforma social de Nehemías* (José Severino Croatto).

Y el mismo autor nos abre una hendidura hacia el mundo circundante, al brindarnos unas notas sobre *Deuda y justicia en textos del Antiguo Oriente.*

Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se sitúa el artículo sobre *La lucha contra la deuda externa: ¿crítica profética o apocalíptica?* (Jung Mo Sung). Este llama la atención sobre las diferencias entre la perspectiva profética y la apocalíptica.

La apocalíptica también es el énfasis del primero de los artículos más volcados al Nuevo Testamento. El estudio sobre Apocalipsis 18 lleva por título *El juicio de Dios contra las transnacionales* (Dagoberto Ramírez Fernández). En el ambiente de los evangelios se sitúa el ensayo de José Cárdenas Pallares: *Reino de Dios o reino del dinero.* Y, por último, tenemos un análisis del propio Imperio que es el telón de fondo de la palabra de Jesús sobre el dinero, y que es el blanco de la crítica apocalíptica: *El Imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario* (Néstor O. Míguez).

Destacábamos que el presente número de RIBLA tiene una meditación en su comienzo. Esto evidencia el contexto pastoral del cual brotó la temática, y a partir del cual este número fue elaborado. Con este énfasis también concluimos: *La deuda externa y los niños. Nuestros hijos e hijas son tan buenos como los de ellos* (Nancy Cardoso Pereira y Luis Torres).

PERDONANOS NUESTRAS DEUDAS

Una meditación sobre la oración: una forma de lucha y resistencia a la opresión

Paulo Lockmann

I. Introducción: el Padre Nuestro en el marco de las formas de oración del mundo judaico

Es interesante comenzar subrayando que la experiencia de la oración en el mundo judaico es, antes de todo, una experiencia comunitaria, pues, un judío, incluso cuando oraba solo, lo hacía en la condición de miembro del pueblo de Dios (Sal. 35, 18; 111, 1). Esto nos permite ver cómo podemos ser arrancados de una tradición bíblica de piedad que engendra compromiso comunitario y transformación, hacia una experiencia de oración que es individualista y profundamente desligada de los problemas de la comunidad. En el mundo judaico, cuando la oración era una súplica individual, profundamente íntima, el Dios invocado era el Dios de los padres, el Dios de la comunidad: "... Se acercó el profeta Elías y dijo: Señor, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel ..." (1R. 18, 36; 1R. 8, 22; 2 R. 19, 15).

La tradición de la oración como experiencia comunitaria de compromiso, se propagó en la vida de la Iglesia Primitiva, tanto en el culto público (1Cor. 11, 4-5; 14, 13-16) como en las reuniones menores (Mt. 18, 19-20). En este texto de Mateo, Jesús liga una promesa especial con la oración comunitaria; esto sin dejar de considerar la oración individual, pero que seguía siendo al Dios de la Iglesia (comunidad). La experiencia de la comunidad de Jerusalén, muestra que la experiencia de la oración comunitaria fue el medio de resistencia a la violencia y a la opresión proveniente ora de las autoridades judaicas, ora de Herodes (Hch. 12, 4-5).

Pensando más objetivamente en las formas de oración del mundo judaico, tenemos que resaltar la forma que en la época de Jesús, era la más usual. O sea, el *Shemá:* "Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor" (Dt. 6, 4). Esta forma introductoria deuteronómica, venía acompañada de una confesión de fe histórica del memorial de liberación del yugo del Faraón: "... cuida de no olvidarte del Señor, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre ..." (Dt. 6, 12). Así, la oración era una invocación

al Dios liberador, y aunque tengamos que reconocer que los círculos farisaico-rabínicos donde tales formas de oración proliferaban, no eran reconocidos precisamente por una práctica liberadora, debemos, no obstante, rescatar del interior de estas formas de oración el potencial de justicia y liberación que ellas tienen. Podemos decir que esto fue exactamente lo que hizo Jesús con el Padre Nuestro. De acuerdo con Jeremías (1), al comenzar por la invocación, el Padre Nuestro depende literariamente del *Qaddish,* antigua oración sagrada aramea. Con ella se cerraba el oficio en la sinagoga en tiempos de Jesús. Casi podemos afirmar que Jesús transforma esta oración, el *Qaddish,* conocida del pueblo, y le da un contenido nuevo de compromiso, como veremos en lo que sigue.

II. El Padre Nuestro en el marco de la tradición de Mateo y de Lucas

En la estructura del evangelio de Mateo, el Padre Nuestro se inserta en la unidad literari a llamada el Sermón del Monte, que es el primer discurso de los cinco existentes en este evangelio. No podemos decir que sus tres capítulos son un resumen del evangelio, como quieren algunos exégetas, pero sí que en las peticiones del Padre Nuestro, están sintetizados los elementos fundamentales de la práctica de Jesús en el evangelio de Mateo.

Es interesante destacar que la unidad donde se encuentra la oración del Señor, tiene una introducción profundamente inserta en lo cotidiano judaico: el Sermón del Monte presenta a Jesús como maestro y como profeta. El comentario de Strack y Billerbeck nos advierte sobre el hecho de que ya la introducción (5, 1) respira un estilo narrativo y tipológico judaico, donde al retirarse con los discípulos, Jesús imita una práctica rabínica. Los rabinos se retiraban frecuentemente a lugares aislados con vistas a enseñar a sus discípulos (2). Al subir al *to oros* (el monte), se subraya claramente una tipología con el Exodo, con Moisés. Queda así claro el potencial de liberación y de compromiso que encierra todo el Sermón del Monte, incluido el Padre Nuestro.

Ya en el evangelio de Lucas tenemos una versión corta con cinco peticiones, sin especificar el lugar geográfico en que la misma es presentada. El contexto es el de los discípulos queriendo aprender a orar, seguido de una parábola sobre el deber de orar con perseverancia, mientras en Mateo se inserta en una polémica con los fariseos, como, dicho sea de paso, todo este evangelio.

Las diferencias entre las dos introducciones pueden ser explicadas por la diversidad de las comunidades productoras de los textos. Por un lado, la

1. Jeremías, J. *O Pai-nosso: a oração do Senhor*. Edições Paulinas, São Paulo, 1979, pág. 39.
2. Strack und Billerbeck. *Kommentar Zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: Das Evangelium nach Matthaus*. Berlim, 1922.

comunidad judeo-cristiana de Mateo, donde la gran mayoría conocía varias formas judaicas de oración y sabía orar. Por otro lado, la comunidad de Lucas, donde una significativa parcela procedía del mundo no judío y la oración del Padre Nuestro se dirige principalmente al círculo catequético. La petición: "... enséñanos a orar ..." (11, 2), expresa esto muy bien.

Además, en Lucas se pide por el perdón de los pecados, en tanto que en Mateo se usa la expresión deudas, lo que ofrece mayores posibilidades para la lectura que deseamos hacer a la luz de nuestro contexto latinoamericano. Deuda es nuestra cuestión. Pasemos, entonces, a una lectura comprometida de la versión del Padre Nuestro de la comunidad de Mateo.

III. El Padre Nuestro: una lectura posible del texto de la comunidad de Mateo

1. *Estructura de la oración del Padre Nuestro en Mateo*

a) Introducción-Exaltación: Mt. 6, 9b
"Padre nuestro que estás en los cielos"

b) Primera petición: Mt. 6, 9c
"... santificado sea tu nombre"

c) Segunda petición: Mt. 6, 10a
"... venga tu Reino"

d) Tercera petición: Mt. 6, 10b
"... hágase tu voluntad"

e) Cuarta petición: Mt. 6, 12
"... El pan nuestro de cada día dános hoy"

f) Quinta petición: Mt. 6, 12
"... perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores"

g) Sexta petición: Mt. 6, 13a
"... no nos dejes caer en tentación"

h) Sétima petición: Mt. 6, 13b
"... líbranos del mal"

i) Conclusión-confesión de fe: Mt. 6, 13c
"... pues tuyo es el Reino, el poder y la gloria para siempre. Amén"

2. *Comentario del texto de la oración*

a) Padre nuestro que estás en los cielos

No vamos a desarrollar todas las cuestiones de Dios como Padre-Pater-Abba, por considerar que, primeramente, no es nuestra intención trabajar un enfoque preponderantemente literario, sino histórico-liberador; segundo, que ya existe una infinidad de estudios exhaustivos sobre el tema; cito, por ejemplo, el trabajo de Joaquín Jeremías (3).

En tanto, cabe decir que en el mundo judaico se esperaba que una oración se iniciara con una afirmación del tipo en que la Soberanía de Dios fuese exaltada. Una de las convicciones más significativas acerca de Dios, era su dominio sobre el mundo y la historia. El Dios de la experiencia de la piedad judaica, es el Dios que crea, que ve, que oye, que se conmueve, que se encoleriza con la injusticia y la opresión. Al decir: "... que estás en los cielos", el judío no afirmaba un Dios distante, pero sí soberano, que todo lo ve, todo lo oye, y que actúa en la vida de su pueblo; prueba de esto es la naturaleza de las peticiones que siguen a esta exaltación. No cabe en esta oración la interpretación de un Dios distante, ausente. El Dios-Padre del Señor Jesús, es un Dios presente.

Dios es Padre. Esta afirmación, que no era muy común en el Antiguo Testamento, pasó a tener desde la sinagoga un uso más corriente, siendo asimilada por el judaísmo-cristiano. Aunque fuese una expresión metafórica, indicaba el cuidado que Dios tiene con su pueblo, aunque también el tipo de relación que El desea ver entre nosotros, una relación de hermanos, igualitaria, horizontal.

b) Primera petición: "... santificado sea tu nombre"

Esta petición puede ser encontrada también en Lucas, y designa la sumisión al gran Señor, que es Dios. Es asimismo un circunloquio, contenido en el nombre de Dios, en las diferentes formas que encontraron para designarlo.

¿Cómo se santificaba el nombre de Dios? En primer lugar, es Dios mismo quien santifica su nombre, pues sus grandes hechos son los que designan su obra y quién El es. Así, las diferentes formas de su nombre cualifican su Señorío y Soberanía. De este modo, porque el Señor es grande y grandes son sus obras, cabe a su pueblo, guardar, honrar su nombre. Esto significa obedecerlo, alabarlo, confiando en su fidelidad y providencia. Como El actúa con el derecho y la justicia, santificar su nombre es actuar en justicia, como El actúa. Is. 48 traza una ilustración interesante. Allí el profeta denuncia a aquellos que juran por el nombre de Dios, los que invocan al Dios de Israel, pero no según la justicia y la verdad (Is. 48,1).

Hoy podemos encontrar comportamientos como éste. Personas, instituciones, gobiernos, que no santifican el nombre de Dios. Por el contrario,

3. Jeremías, J. *Abba: Vandenhoeck e Ruprecht*. Göttingen, 1966.

usan el nombre de Dios para mistificar, engañar, escondiendo detrás del nombre del Señor de la Justicia, intereses que nada tienen que ver con su enseñanza. Como, por ejemplo, cuando el Departamento del Tesoro de los Estados Unidos coloca en sus billetes de dólar la expresión: "En Dios confiamos". Quieren hacer pensar a los otros pueblos, principalmente a los más pobres: ¡vean!, el dólar es la moneda de Dios. ¡Vean!, como tenemos riquezas, fue bendición de Dios. ¿Será que piensan que no sabemos que ellos robaron inmensos territorios de México? Hay una visible mistificación ideológica en la expresión contenida en los billetes del dólar. Una violencia contra la petición de Jesús, en la oración que nos enseñó. Usar el nombre de Dios, significa antes que todo compromiso con la justicia, con el pobre, con la viuda, con el huérfano. No es por acaso que el dólar es una verdadera divinidad que, para sobrevivir, bebe el sudor y la sangre del pueblo de América Latina.

c) Segunda petición: "... venga tu Reino"

Lo mismo, sin que se pueda encontrar con frecuencia en el Antiguo Testamento, la idea de Dios como Rey es conocida. Al final, Israel era una sociedad teocrática (I Sm. 8, 7). Durante el Exilio, este ideal del reinado de Dios se fortaleció. Las promesas de Dios, por medio de los profetas, se tornaron motivo de temas escatológicos y mesiánicos. El Mesías vendría y reinaría, no únicamente sobre Israel, sino sobre las naciones. El dominio de Dios pasa a ser un ideal expresado en diversas oraciones. Dios, a través del Mesías, traería un nuevo tiempo; el *Shalom* de Dios, finalmente ocurriría.

Así, es fácil entender cómo la comunidad de Mateo pasa a anhelar la venida del reinado de Dios, la segunda venida de Jesús. Su experiencia frente a la dominación del Imperio Romano era extremadamente angustiante. Por ello, la salida era resistir e insistir diciendo en oración: "... venga tu Reino". La oración no expresaba apenas una esperanza espiritual, sino la superación de un dominio económico que les tomaba el fruto de su trabajo. Las formas de impuesto de la tierra e individual, amenazaban seriamente la vida de la comunidad judaico-cristiana de Mateo. Mt. 10, 17-18, expresa la situación de persecución y explotación que el pueblo vivía; el estilo de vida de esta comunidad desinstalada, con su fuerza de trabajo disminuida, dado que muchos artesanos y agricultores dejaban sus labores para anunciar la venida del Reino de casa en casa, de ciudad en ciudad. Con esto se transformaban en deudores de impuestos, en perseguidos y sujetos a ser convertidos en esclavos. Viéndola de este modo, la petición adquiere otro significado.

Debemos subrayar todavía que Jesús fue acusado de querer ser Rey, y sobre su cruz escribieron: Rey de los Judíos. Ciertamente, tanto las circunstancias de la muerte de Jesús, el Mesías, como su mensaje sobre el Reino de Dios, hacían esta petición mucho más relevante para la comunidad primitiva.

Cuando deseamos reflexionar sobre el Reinado del Mesías Jesús, tenemos mucho sobre qué pensar. Decir, venga tu Reino, es también empeñarse para que se vaya para siempre el reino de la mentira y de la opresión, es compromiso profético como fue el de la comunidad de Mateo, es pagar el precio de una vida desprendida y comprometida.

d) Tercera petición: "... hágase tu voluntad"

La voluntad de Dios, su propósito, puede ser conocido a través de su revelación en la Escritura, en todas sus tentativas por reconciliar a los seres humanos con sus principios de paz, amor y justicia.

La armonía de la relación expresada en la historia de la creación; el equilibrio y justicia con que Dios crea el hombre, la mujer y nuestro universo; el *Shalom* como paz y relaciones justas, son ideales de Dios revelados desde la creación. De esta manera, no es de extrañar que la oración tenga una expresión: hágase tu voluntad. El contexto vivido por la comunidad de Mateo, era de soberanos y dominaciones que no cumplían la voluntad del Dios Justo; la opresión, la violencia contra el pobre, los esclavos, eran negaciones de la voluntad de Dios. Por ello se exhortaba a la comunidad cristiana para que fuese un signo de la voluntad y el propósito de Dios. En esto se encuadran varias de las exigencias del Sermón del Monte. Lo mismo que el famoso dicho de Jesús: "Porque os digo que, si vuestra justicia no excede en mucho a la de los escribas y fariseos, jamás entraréis en el Reino de los Cielos" (Mt. 5, 20).

La voluntad de Dios es que se cumpla su Palabra. El cumplimiento de la Palabra de Justicia, pasa por la práctica y predicación de la Iglesia. ¿Dónde están nuestros valores? ¿A quiénes somos fieles? Pues, donde está tu tesoro, ahí estará también tu corazón. El respeto al mensaje de la Iglesia en América Latina, será tanto mayor cuanto puedan verla viviendo tal mensaje. Esto es, en resumen, hacer la voluntad de Dios. Pues ha de significar no hacer la voluntad de esta sociedad capitalista, voluntad dominada por el lucro y el interés personal, aunque estos cuesten la vida de muchos. Ya la voluntad de Dios es vida para todos. Finalmente, ¿no fue así que El creó? Veamos en las otras peticiones, lo que concretamente es la voluntad de Dios.

e) Cuarta petición: "... el pan nuestro de cada día dános hoy"

Es difícil decir esta petición si sabemos que vivimos en un país, en un continente, donde millones no tienen, muchas veces, ni un pan viejo para comer; donde los niños comen tierra, por la absoluta necesidad de tener algo en el estómago.

La voluntad de Dios, ahora, asume un aspecto concreto: el que todos tengan pan. Jesús, al alimentar a la multitud, practicó el ideal de Dios: alimento para todos.

El derecho a la alimentación es un ideal de Dios para todos. Cuando la comunidad primitiva comenzó a sentir la actuación del Espíritu de Dios en

su medio, los primeros síntomas fueron: "partían el pan de casa en casa" (Hch. 2, 42). O, todavía: "... ningún necesitado había entre ellos" (Hch. 4, 34).

Hoy, la Iglesia tiene que empeñarse para en su acción misionera, promover hechos que propicien el pan, promover la conciencia y conversión en medio de la sociedad, con vistas a disminuir la gravedad del pecado del capitalismo que tenemos entre nosotros, el cual arrebata el pan de la boca de muchos.

f) Quinta petición: "... perdónanos nuestras deudas"

Mateo utiliza aquí la expresión *afeilêmata* = deudas, a diferencia de Lucas que usa *amartia* = pecados. La expresión *afeilêmata* significa, en el mundo greco-romano, deuda en el sentido pecuniario, o sea, cuando se toma un préstamo y no se puede pagar. Asimismo, quien no pagaba el impuesto debido al Estado, se convertía en un *afeilonti* = deudor.

Según un estudio literario de comparación de lenguaje, podemos afirmar que la expresión *afeilonti* era del conocimiento general del pueblo, pues designaba a alguien marcado, a un posible esclavo. En efecto, ser un deudor, en una sociedad esclavista como la romana, era motivo suficiente para ser esclavizado.

En la oración se dice que Dios nos debe perdonar, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores. Queda claro un fuerte compromiso. Dios perdona nuestros pecados, nuestros errores, y el medio es que como nos hemos convertido a El, hemos conocido su misericordia y amor perdonador, tenemos de la misma manera que perdonar. Pero, ¿qué tenemos que perdonar? Todo, principalmente las deudas que no permiten vivir a las personas y, por el contrario, las tienden a tornar esclavas nuestras.

Esta es la situación que se ha generado con la deuda de los pueblos del Tercer Mundo, la llamada deuda externa que ha convertido a millones de trabajadores en verdaderos esclavos. Tenemos que producir dólares con la sangre y el dolor de los trabajadores para pagar una deuda de la que ni vimos el dinero, y que además es impagable, pues sus intereses son el medio por el cual la deuda puede seguir siendo cobrada, y de esta forma, mantener la dominación. Hoy, al rezar el Padre Nuestro, no debemos pensar únicamente en el alivio que precisamos para nuestra conciencia culpable, sino también en las formas de encontrar alivio para los trabajadores que aplastados por la deuda externa, no alcanzan el mínimo de condiciones de salud, educación y alimentación para ellos y sus familias. Una deuda así, tiene que ser cancelada.

Vemos de este modo que hacer la voluntad de Dios es declarar el Año del Jubileo, es cancelar las deudas. Es urgente que los pueblos del Tercer Mundo puedan gozar de este perdón de las deudas; sólo así la voluntad de Dios será hecha en la tierra como en el cielo. Por consiguiente, rezar el Padre Nuestro es saber bien lo que significa ser deudor.

g) Sexta y sétima peticiones: "... no nos dejes caer en tentación, mas líbranos del mal"

Voy a comentarlas juntas pues, ciertamente, para la comunidad de Mateo ellas fueron una unidad al estar profundamente ligadas.

Caer en tentación es arriesgarse a desobedecer a Dios. Es no obrar en la verdad y justicia del Evangelio, de la Palabra. Es usar de recursos oscuros para aprovecharse y dominar. Dentro de la ética del mundo capitalista, lo verdadero es obtener ventaja, es dominar, es sobrepasar a los otros. En consecuencia, caer en tentación es dejarse dominar por los propios intereses, irrespetando los del prójimo, los de la comunidad. Esto acarrea el mal, que es la dominación de una persona o un grupo sobre la mayoría, trayendo lucro y beneficio para esta minoría o persona, en detrimento del bien de todos.

Lo correcto es pensar como Jesús, o como la comunidad de Mateo vivía el cristianismo. Era una comunidad que daba de beber a los más pequeños, o de comer; sus miembros no pensaban en sí mismos, sino en el otro. Así pues, huir de las tentaciones es tener un proyecto de vida volcado hacia los otros, los que sufren, por cuanto con ellos se identifica Jesús: "... cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis" (Mt. 25, 40).

SALOMON Y LOS TRABAJADORES

Carlos A. Dreher

I. La monarquía tributaria israelita

La monarquía israelita surgió, ya bajo Saúl, dentro de los moldes del Modo de Producción Tributario. Con el pretexto de la defensa eficaz contra los filisteos, se creó la necesidad de un pequeño ejército regular y permanente. Y el primer "Estado" no debe realmente haber pasado de esto: un rey y un pequeño grupo de mercenarios.

El excedente de producción necesario para garantizar la manutención de este estado emergente, fue alcanzado mediante la revolución tecnológica representada por la introducción del buey como animal de tracción del arado en la agricultura israelita. La nueva técnica suministraba el soporte económico al reinado. Las condiciones para una producción más allá de las necesidades de la comunidad estaban dadas, permitiendo el surgimiento de una élite no productiva que asumiera el servicio de la guerra. Un contrato entre el rey y el pueblo regulaba el "derecho del rey" (cf. I Sm. 8, 11-17, a pesar de la discusión sobre su real contexto histórico), según el cual, a cambio de su servicio de defensa (cf. I Sm. 8, 20), el monarca adquiría el derecho al tributo en la forma de productos o de leva.

Sin embargo, la tributación no parece haber incidido con mucha intensidad sobre la población israelita en los primeros tiempos. Los campesinos empobrecidos (cf. I Sm. 22, 2; 25, 10) deben haber tenido su origen más bien en el desequilibrio económico interno causado por el enriquecimiento de los propietarios de bueyes, quienes consiguieron marginar crecientemente a los endeudados. El todavía pequeño aparato estatal, consigue mantenerse con base en el saqueo aplicado a los enemigos vencidos, pese a las restricciones que le son fijadas por las prescripciones cúlticas (cf. I Sm. 15).

Incluso bajo David, estas condiciones se mantienen. Su política expansionista le permite mantener la corte con el botín de guerra y con el tributo impuesto a los pueblos subyugados (II Sm. 8, 1-14; 10, 19; 12, 26-31). Tal situación matiza la tributación de los propios israelitas, al mismo tiempo que justifica la existencia de la monarquía. La necesidad de un rey aparentaba ser concreta en cuanto el ejército estuviera en actividad. El servicio a ser prestado por el monarca no era puesto en duda.

No obstante, sería ingenuo pensar que la tributación no incidiese ya en este tiempo sobre los israelitas. Después de todo, entre los funcionarios de la corte davídica se encontraba un administrador de los trabajos forzados (II Sm. 20, 24). Existía ya, pues, una práctica de leva. Por otro lado, el censo levantado por David (II Sm. 24; I Cr. 21), tan duramente criticado, ciertamente debe haber tenido un objetivo tributario en relación a la población de su reino.

Con todo, nada de eso habrá sido tan duro y tan pesado como lo que se abatió, especialmente sobre las tribus norteñas, en el reinado salomónico. La protesta de estas tribus contra el pesado yugo y la dura servidumbre a ellas impuestos (I R. 12, 4 passim), y que las llevarán a la separación, nos da cuenta de eso. Y tal tributación excesiva, con toda certeza, tiene su origen en el endeudamiento externo generado por Salomón, en función de sus intensas actividades arquitectónicas, entre ellas la construcción del templo, y de la promoción del comercio internacional en su momento.

II. El reinado de Salomón

Salomón, como su propio nombre ya parece indicar, subió al trono en un período de paz. David, su padre, pondrá fin a cualquier amenaza que sus vecinos pudiesen representar para Israel y Judá. Los subyugará a todos, anexando los territorios de unos, sometiendo a otros al vasallaje, o incluso convirtiéndose en su rey, como en el caso específico de Amón. Asumirá la soberanía sobre toda Siria-Palestina, tornándose en el sucesor del imperio egipcio en aquella región.

La ausencia de guerra colocaba al sistema tributario en crisis. La necesidad que llevara al surgimiento de la monarquía, no existía más. No teniendo servicio a prestar a la población, el rey se veía en la contingencia de ver cuestionado su derecho al tributo: ¿qué hacer para mantener el poder?

Un nuevo servicio, distinto del anterior, restablecería la relación contractual entre el rey y el pueblo. A cambio del derecho al tributo, Salomón ofrecería obras públicas en torno a la religión. El templo de Jerusalén emergía como cobertura ideológica para el sistema tributario. El rey construiría la casa para Dios; el pueblo garantizaría la mano de obra y la subsistencia para la corte.

De esta forma, el trabajo de la construcción del templo sustentará a la monarquía salomónica. Y, mientras construye la casa de Dios, Salomón tendrá tiempo para fortalecer su propio ejército real, un mecanismo eficiente de represión que le garantizará la explotación de sus súbditos.

Es interesante notar que el propio deuteronomista, normalmente tan celoso en hacer ver los deslices reales, cae en la trampa. El templo le ofusca la crítica. Apenas después de la inauguración del santuario consigue señalar la idolatría de Salomón, consecuencia de sus múltiples casamientos con mujeres extranjeras (cf. I R. 11, 1-8). Pero hasta ahí. El texto bíblico no

escatima elogios a su sabiduría y a la grandeza de sus actividades arquitectónicas, con la excepción quizás de los dos capítulos iniciales de I R., en los cuales no se omiten la eliminación sumaria o el exilio de los opositores del nuevo rey.

Aparte de estas resistencias iniciales, así como de algunos problemas con pueblos otrora sometidos por David (I R. 11, 14-25), Salomón parece haber tenido éxito con su estratagema. No parece haber encontrado oposición popular durante su gobierno, a no ser la frustrada tentativa de revuelta emprendida por Jeroboam (I R. 11, 26-28.40). Si bien el texto de I R. 12 nos permite vislumbrar que el tributo impuesto al pueblo, principalmente a las tribus del norte, fue visto como muy duro, la relación contractual fue respetada durante el reinado de Salomón. El templo y el ejército le garantizarán el trono. Recién su muerte dio ocasión para que un nuevo contrato fuese propuesto por los israelitas a su sucesor. Normalmente, la muerte de un rey inestabiliza el sistema.

III. Salomón, el constructor

Las actividades arquitectónicas de Salomón no se restringirán al templo. El texto bíblico nos habla de la construcción de otras innumerables obras. Así, I R. 7, 2-7 se refiere a la Casa "Bosque del Líbano", bastante más grande que el propio templo, dotada de un Pórtico de las Columnas (v. 6) y de la Sala del Trono (v. 7). Además de ésta, el mismo capítulo nos informa de la construcción de una morada real y de una casa para la hija de Faraón, una de las esposas de Salomón (v. 8).

Estas construcciones eran hechas de piedras, y su revestimiento interno de madera de cedro. Sobre las piedras somos informados de que eran trabajadas, talladas a la medida y emparejadas. Las enormes piedras utilizadas para el cimiento medían entre 10 y 8 codos, esto es, entre 4, 5 y 3, 6 metros de largo (v. 10).

Para la conclusión de las obras del templo fueron necesarios 7 años (I R. 6, 38); para los palacios, 13 años (I R. 7, 1). El total de 20 años para estas construcciones es atestiguado también en I R. 9, 10.

Las actividades, sin embargo, no paran ahí. De acuerdo con I R. 9, 15 ss., Salomón realizó obras de terraplenaje —este debe ser el significado de la palabra Miló—; edificó los muros de Jerusalén; restauró y fortificó diversas ciudades, modernizando sus muros y puertas. Organizó también ciudades de aprovisionamiento, con el fin de guardar allí los productos recibidos en tributo. Además de ello, al introducir carros de guerra en su ejército, precisó proveer diferentes ciudades, distribuidas por todos sus territorios, con caballerizas y guarniciones para las tropas.

I R. 9, 26-28 nos informa asimismo acerca de la construcción de una ciudad portuaria en el Golfo de Aceba, además de una flota de navíos mercantes. No por último, I R. 11, 1-8 nos da cuenta de la construcción de

santuarios paganos, destinados a los cultos practicados por las mujeres del harén. Con todo, aparte de que la noticia es controvertida, toda vez que remonta al deuteronomista, no nos es posible establecer si se trata de santuarios mayores, o apenas de altares menores cercados por un límite sagrado.

El número de obras, el tiempo de construcción y el tamaño de las piedras, nos permiten imaginar el inmenso trabajo humano necesario para edificar todo este esplendor. Las grandes obras sacrifican de cualquier manera al pueblo. En el sistema tributario ellas ponen en movimiento la leva: el trabajo forzado, impuesto a los súbditos o a sus hijos, al que el rey, por contrato, tiene derecho.

No nos proponemos detallar aquí la leva bajo el reinado de Salomón. En todo caso, una lectura de I R. 5, 27-32 (texto hebraico) puede satisfacer nuestra curiosidad. Eventuales dudas en relación a la veracidad de la leva impuesta a los israelitas mismos, que podrían ser sugeridas por la información de I R. 9, 20-23, según la cual solamente los extranjeros habrían sido sometidos a los trabajos forzados en tanto que los israelitas únicamente integrarían el ejército, caen por tierra frente a la rebelión descrita en I R. 12. El "pesado yugo" y la "dura servidumbre" allí referidos (vv. 4, 9, 10, 11, 14), evidentemente confirman los hechos. Es la dureza de la leva la que lleva a la reivindicación de su ablandamiento, y a la posterior separación en dos reinos.

No obstante, mucho más importante es que fijemos nuestra atención en otro hecho. Las actividades arquitectónicas promovidas por Salomón, generaron una serie de necesidades que no podían ser suplidas sólo por el trabajo y por la producción del pueblo de la tierra. El templo y las otras construcciones exigían materiales y mano de obra calificada, provenientes del exterior. Y ahí comienza la historia de la deuda externa israelita.

IV. Importaciones, deudas y tributación

Un personaje de relieve en las construcciones salomónicas es, desde el inicio, Jiram de Tiro. Rey de la importante ciudad portuaria fenicia, Jiram detenta el monopolio de la madera de cedro. Además de eso, dispone de mano de obra especializada para los objetivos de Salomón (cf. I R. 5, 32; 7, 13 s; pero, también, ¡ya en II Sm. 5, 11!). No por último, es dado al comercio internacional, facilitado por su conocimiento de la navegación, el cual traspasará al rey de Israel (cf. I R. 9, 26-28; 10, 11.22).

Una vez que la construcción del templo es proyectada, Jiram entra en escena (I R. 5, 15ss). Es a él que Salomón envía mensajeros, comunicándole de primera mano su empresa. Al mismo tiempo, le solicita la materia prima necesaria: cedros del Líbano (v. 20). Más adelante somos informados de que Jiram le proveerá también madera de ciprés (vv. 22, 24), en la cantidad deseada por Salomón.

Es interesante que Salomón pide también que trabajadores sidonios, esto es, fenicios, siervos de Jiram, corten la madera, porque no dispone de operarios que sepan hacerlo. Siervos de Salomón acompañarán la tarea, sin embargo es claro que serán necesarios especialistas fenicios, cuyo salario será pago por el rey de Israel.

El contexto parece indicar que la madera se destina solamente a la construcción del templo. No obstante, textos subsecuentes nos informan que más madera de cedro se hizo necesaria para otras construcciones, entre ellas la Casa "Bosque del Líbano" (7, 2s) y la Sala del Trono (7, 7), ciertamente un anexo al edificio anterior. Aparte de éstas, seguramente otras obras referidas en ese capítulo habrán utilizado el mismo material.

Es difícil evaluar cuánta madera habrá importado Salomón del Líbano. Pero, ciertamente, pagó bien caro por ella y por el servicio fenicio especializado. I R. 5, 23 nos indica que el contrato entre los monarcas prevía que Salomón suministrase a cambio de la mercadería y de la técnica, provisiones para la casa de Jiram, conforme éste desease. Tales provisiones, productos del campo, eran la única riqueza israelita. No había otra manera de pagar las importaciones. De la tierra del campesino saldría un tributo mayor, destinado a pagar la deuda externa.

El texto bíblico nos da cuenta de los montos de la deuda. De acuerdo con I R. 5, 25, Jiram recibía 20 mil cargas de trigo y 20 cargas de aceite de oliva molida, cada año. No hay información sobre por cuántos años se extendió la operación.

Se discute el valor de una carga. Las interpretaciones varían entre 350 y 450 litros. Si tomamos la media de 400 litros, obtenemos 8 millones (!) de litros de trigo y 8 mil litros de aceite proporcionados al rey de Tiro, anualmente. La pequeña cantidad de aceite, en comparación con los 8 millones de litros de trigo, llama la atención. Las traducciones griegas emprenderán dos tentativas de corrección del texto hebreo, modificando una vez el número para 20 mil cargas, y otra para la décima parte de la carga, lo que daría, entonces, apenas 800 litros. Pareciera que la explicación de la cuestión se encuentra en la calidad del aceite. Se trataba de aceite de "oliva molida", esto es, no prensadas o aplastadas, y, por tanto, de primera calidad. ¡Imagínese, entonces, la cantidad de aceitunas necesarias para conseguir 800 litros de aceite de oliva molida! ¡Cuánto más si se trataba realmente de 8 mil litros!

Para tener una idea más clara del significado de tales cantidades y del peso de tal tributación sobre la población campesina, es importante prestar atención a otra situación: el abastecimiento de la corte salomónica. Noticias al respecto nos son dadas en I R. 5, 2-3.

Conforme a este texto, el abastecimiento diario de la corte constaba de 30 cargas de flor de harina y 60 cargas de harina común (v. 2). Tenemos ahí el equivalente a 12 mil litros de harina especial y 24 mil litros de harina común. Tomando como base una año lunar de 355 días, tendríamos las cuantías de 4 millones 260 mil litros de flor de harina, más 8 millones 520 mil litros de harina común, o sea, un total de 12 millones 780 mil litros de

harina suministrados anualmente a la corte. Con base en este cálculo, el traspaso anual de cereal a Jiram correspondía a poco menos de dos tercios del aprovisionamiento anual de la corte.

Es claro que el palacio no vivía únicamente de harina. El texto nos informa también sobre el consumo diario de carne —de toda manera, un lujo en Israel—, compuesto de diez bueyes cebados, veinte bueyes de pasto, cien carneros, aparte de los venados, las gacelas, los ciervos y las aves cebadas, de los cuales no disponemos del número (v. 3). Según Ne. 5, 17s, 150 hombres eran alimentados por Nehemías diariamente con un buey y seis ovejas, más algunas aves. Con base en este dato, podríase suponer que la corte de Salomón, si realmente consumía todo eso, abarcaría de tres mil a cuatro mil quinientas personas, toda vez que los números que se refieren a los animales son entre veinte y treinta veces mayores que los apuntados por Nehemías. Si añadimos a este consumo la harina, la corte habrá sido mucho mayor.

Sea como fuere, el campesinado israelita se encontraba en la difícil situación de sustentar *dos* considerables aparatos estatales. Y, sin duda, en las condiciones dadas de la tierra cultivable, el sacrificio de pagar tales tributos, junto al suministro de mano de obra para la leva, ha de haber sido ingente: un verdadero pesado yugo y una durísima servidumbre (cf. I R. 12).

Para recaudar tal tributo, el aparato estatal salomónico contaba con una eficiente administración. Una lista bastante antigua, que remonta con certeza a la época del propio Salomón, nos presenta el cuerpo de funcionarios de la corte real. Se trata de I R. 4, 1-9. En la primera parte (vv. 1-6) nos son presentados los principales jefes de Salomón, o sus ministros. Seguidamente, el texto nos proporciona una relación de doce intendentes o gobernadores colocados por el rey sobre todo Israel. Su función era proveer el mantenimiento para el monarca y su casa. Cada mes, uno de los intendentes era el responsable del abastecimiento de la corte. De esta forma, el número de doce garantizaba el suministro real a lo largo del año (v. 7). Tal suministro consistía de los productos referidos en I R. 5, 2-3, que comentamos antes, proporcionados diariamente.

Queda la duda sobre la cuestión de si tales gobernadores eran también los responsables de la recaudación de los productos entregados a Jiram. Hipotéticamente, la deuda externa podría haber sido pagada con parte de lo que se entregaba a la corte. Sin embargo, no parece probable que la casa real se desprendiese de casi dos tercios de sus beneficios. Por otro lado, I R. 5, 8 nos informa que los intendentes también proveían cebada y paja para los caballos y los animales de tracción del ejército, según los mismos moldes con que abastecían a la corte. Parece probable, entonces, que cuidasen de las demás necesidades de recaudación, como en el caso del rey fenicio.

Cada uno de estos gobernadores estaba colocado sobre un distrito, cuyas jurisdicciones se indican en I R. 4, 8-19. Llama la atención el hecho de que estas referencias geográficas remitan únicamente al territorio de Israel, esto es, de las tribus del norte. No hay ninguna referencia a localidades de la tribu de Judá.

En cuanto a este aspecto, existe mucha discusión entre los exégetas. Algunos estiman que la referencia a la tribu de Judá debe haber existido, si bien la parte correspondiente de la lista se habría perdido (cf. asimismo la nota de la *Biblia de Jerusalén* sobre este pasaje). No obstante, el número doce pareciera indicar que la lista es, de hecho, completa (cf. v. 7). Y la secuencia del texto nos presenta realmente doce intendentes al frente de doce distritos. Aparentemente, pues, la tribu de Judá —¡la tribu del rey!— estaba eximida del pago del tributo.

El relato sobre la separación de los dos reinos, confirma también ese hecho. I R. 12, 16 nos relata la decisión separatista de los israelitas. No hay ninguna alusión a insatisfacción por parte de los judaítas. Estos parecieran haber aceptado a Roboam como su nuevo rey, ya desde el principio.

Eran, por tanto, las tribus del norte las que cargaban con el mantenimiento de la corte salomónica, además del pago de la deuda externa debido al proveedor de madera y mano de obra especializada, el fenicio Jiram de Tiro.

V. El comercio internacional por vía marítima

El contacto con Jiram de Tiro, abrió otras perspectivas al rey Salomón. Conocedor de los mares, dado a la navegación, el rey de Tiro mantenía amplios contactos comerciales con pueblos del Mediterráneo. Sus navíos llegaban al norte de Africa y hasta España. Bajo su gobierno, la expansión marítima de los fenicios llegó a su apogeo.

Aparentemente deslumbrado con la intensa actividad comercial emprendida por su proveedor de madera, Salomón dispuso imitarlo. De acuerdo con I R. 9, 26, construyó navíos en Esyón-Guéber, ciudad portuaria construida o, al menos, reformada por él para esta finalidad específica, situada en el Golfo de Acaba. El versículo siguiente hace mención directa de los servidores de Jiram, conocedores del mar, que habrían navegado con los servidores de Salomón. Con certeza, fueron también estos especialistas fenicios los responsables de la construcción de las naves. Por lo que sabemos, lo mismo en tiempos posteriores, Israel no dominó los conocimientos de la navegación y la construcción naval (cf., por ejemplo, I R. 22, 49).

Excavaciones arqueológicas confirman la existencia de la ciudad portuaria y concluyen que de no haber sido fundada por el propio Salomón, cuando menos habría sido ampliada en su época para la finalidad propuesta. Se trató de un emporio comercial en el borde marítimo, equipado con depósitos para el almacenamiento de mercaderías. A partir de aquí, con los navíos allí armados con más madera importada y tripulados por servidores de Salomón y por marineros fenicios, se inició una intensa actividad mercantil por los mares del sur.

Pese al monopolio real salomónico, el comercio dependía totalmente de los especialistas fenicios, tanto en la armazón como en la navegación. Esto,

por sí solo, ya habrá incrementado el monto de la deuda con Jiram. Además, ciertamente, habrá intensificado la tributación sobre el campesinado. Después de todo, Israel no disponía de otra mercadería para los intercambios comerciales, que no fuera los productos agrícolas. Aceite, vino y cereales, habrá sido el material de trueque utilizado por Salomón para conseguir los artículos que codiciaba.

El objetivo de los navíos era llegar a Ofir. No podemos localizar esta tierra con mayor precisión, a no ser que debió estar situada entre la India y la costa centro-occidental de Africa. Su existencia, sin embargo, es confirmada por una estela encontrada en Tel-Qasile, en el perímetro de la actual Tel Aviv, en la cual consta la inscripción "oro de Ofir para Bet-Horon".

Es importante que allá se buscara oro, que no existía en Palestina. El oro de Ofir es alabado como un tipo especialmente precioso de este metal en otros pasajes del Antiguo Testamento (cf. Is. 13, 12; Sl. 45, 10; Jo. 28, 16). Y la cantidad de este buen oro traído por la flota de Salomón, es realmente asombrosa. I R. 9, 28 nos habla de 420 talentos. Tomando como base la equivalencia aproximada de 35 kilogramos por talento, llegamos a la cuantía de casi ¡15 mil kilogramos! Aunque tal volumen pueda representar una exageración, queda siempre la fuerte impresión de que mucho oro debe haber sido importado.

Esta impresión es confirmada por otros dos pasajes posteriores. I R. 10, 11 retoma el tema del oro traído de Ofir, añadiendo también la importación de madera de sándalo y de piedras preciosas. Más adelante, I R. 10, 22 nos informa que de Tarsis se traía, ¡oro y plata, marfil, monos y pavos reales! Si bien la mención de Tarsis (España) parece secundaria, toda vez que es improbable que Salomón también navegase por el Mediterráneo, controlado por los fenicios, el oro y los artículos de lujo son recordados como propios de la época salomónica. Además, no es imposible que el comercio mediterráneo haya ocurrido a través del propio Jiram de Tiro.

Por otro lado, la mención del oro, junto con el marfil y otros metales, es constante en los relatos sobre la época. De mucho oro se habla en la construcción y decoración del templo (IR. 6, 20ss. 28. 35; 7, 48ss). Se habla de oro que le habría traído la reina de Sabá (10, 10), además de afirmar que el peso del oro que cada año "llegaba" a Salomón era de 666 talentos (10, 14), con los cuales se habrían fabricado diversas piezas artesanales (10, 16-21).

Evidentemente, no todo este oro es resultado de importaciones. Como veremos más adelante, una parte podría haber sido obtenida con la reventa de otros artículos a pueblos vecinos (cf. 10, 15. 29). Sin embargo, la mayor parte, cualquiera que sea el monto real, provenía de intercambios comerciales por vía marítima.

VI. Carros de guerra y caballos

Además del oro y de otros artículos de lujo mencionados arriba, otra mercadería merece ser destacada. Se trata del equipamento militar, más

precisamente de carros de guerra y de caballos. I R. 10, 28s nos da la noticia de que Salomón importaba caballos y carros de guerra. Los primeros procedían de Cilicia (Asia Menor); los segundos, de Egipto.

La propia noticia, que tiene todo para ser auténtica y remontar a la crónica real, nos habla de una transacción de importación y exportación. Los comerciantes del rey se encargaban de traspasar la mercadería bélica a hititas y sirios. Esto concuerda con el hecho de que Palestina representaba el emporio de los intercambios comerciales del Antiguo Oriente. Es muy posible que en tales transacciones se obtuviese buena parte del oro atribuido a Salomón.

Interesante, no obstante, es la observación de que esta mercadería era traspasada a sirios e hititas por el mismo precio de compra. El pasaje es, sin duda, textualmente difícil. Tomado tal como está, en todo caso no permite contar con lucro en la transacción.

En este caso, no existe manera de evitar la pregunta acerca de cómo Salomón y sus comerciantes conseguirían la plata necesaria para adquirir el equipamento para el propio ejército real. Cada carro costaba al tesoro real 600 siclos de plata y cada caballo, 150 siclos. Al peso aproximado de 11, 4 gramos por siclo, cada carro costaba cerca de 6, 8 kilogramos de plata y cada caballo 1, 7 kilogramos.

La referencia al número de mil cuatrocientos carros y doce mil caballos contenida en 10, 26, es un tanto dudosa. Si bien, por un lado, los números parecen exagerados, por otro, no existe una clara correspondencia entre carros y caballos. En todo caso, no hay duda sobre el hecho de que Salomón haya equipado considerablemente al ejército israelita con tales armas modernas. Y, sin duda también, habrá tenido necesidad de conseguir, a través de la tributación de sus súbditos, productos en cantidad suficiente para trocarlos por plata, destinada a pagar el precio de la mercadería.

VII. Soberanía nacional amenazada

Madera de cedro, mano de obra especializada, caballos y carros de guerra, oro y artículos de lujo, incluso monos y pavos reales, ciertamente dan mucho brillo y esplendor a la corte y cargan de elogios al rey. El supera en riqueza y en sabiduría a todos los reyes de la tierra (I R. 10, 23). No obstante, todo este brillo y esplendor exige también un enorme sacrificio de parte de los trabajadores. Todos ellos cargan con el fausto de la corte: son obreros en las construcciones de las obras públicas, en la armazón de los navíos, en el servicio militar y marítimo; son campesinos que mantienen la corte, el ejército, las levas de trabajadores, con los productos de sus campos; son campesinos que producen las mercaderías para el intenso comercio exterior. Ningún beneficio les alcanza. Hasta el mismo Dios, que antes deambulaba de tribu en tribu, ahora está fijo en Jerusalén, en una casa controlada por el rey. Lo que les queda es pagar las deudas interna y externa. Y sufren yugo pesado y dura servidumbre.

Al final de su gobierno, Salomón había elevado a Jerusalén a una situación envidiable. La rica ciudad resplandecía. Por otro lado, pocas veces antes de la dominación extranjera, Israel había sufrido tanta pobreza como en su tiempo. La deuda externa llegaba a los límites de lo extremo. La población entregaba mucho más del excedente para pagarla.

Ni así consiguió pagarla del todo. ¡Y de ahí que la deuda externa minó la soberanía nacional! I R. 9, 11 nos refiere que Salomón habría entregado a Jiram de Tiro nada menos que veinte ciudades de la región de Galilea. Probablemente se trató de ciudades localizadas a lo largo de la frontera, próximas a la bahía de Aco. Los motivos para esta cesión de territorio no están suficientemente claros en el texto. El v. 11 nos permite pensar que las ciudades fueron dadas a Jiram como pago por su suministro de madera y oro. De acuerdo con el v. 14, en cambio, más parece que las ciudades fueron vendidas o presentadas como garantía de un empréstito en oro —120 talentos— que no se consiguió restituir.

Sea cual sea la interpretación correcta, no hay por qué dudar que el territorio haya sido cedido a Jiram. Y esto, evidentemente, refleja la situación económica caótica en la cual se encontraba el reino. La dependencia económica en relación a los fenicios es incontestable. El deslumbramiento de Salomón por sus mercaderías y por su cultura, lo llevó a entregar a los fenicios aceite, trigo e incluso ciudades.

VIII. Pero la resistencia se articula

Toda esta opresión, la explotación y la expropiación causadas por la sustentación de la corte y por el endeudamiento externo, no habrán pasado desapercibidas para el pueblo israelita. Y, ciertamente, habrán despertado resistencia y anhelo de liberación. Tengo como cierto que una serie de textos bíblicos que pueden remontar al período salomónico, expresan la insatisfacción popular. No pretendo abordarlos aquí, sin embargo es justo que se les mencione.

Entre ellos deberán constar I Sm. 8, 11-17, el así llamado "derecho del rey", según el cual toda la población se torna, finalmente, esclava del monarca. También los textos atribuidos al Jhavista en el bloque temático del Exodo (Ex. 1-14), se incluyen ahí. La opresión descrita en Ex. 1, 11; 2, 11s; 5, habrá ciertamente identificado de manera velada la opresión salomónica con la esclavitud en Egipto. Finalmente, Dt. 17, 14-17, el texto que busca limitar los derechos del rey, evitando que multiplique caballos (ejército), mujeres (acuerdos e intercambios comerciales internacionales) y mucho oro y plata, parece brotar igualmente de aquella primera experiencia asustadora.

No obstante, la resistencia no consiguió lograr una articulación popular clara mientras Salomón gobernó. La única excepción es la frustrada tentativa de golpe emprendida por Jeroboam (I R. 11, 26-40). A la par de la

cobertura ideológica dada por la construcción del templo a todos estos desmanes, aquel fuerte y bien aparejado ejército habrá funcionado como elemento de represión. Si no fuesen esos dos factores —templo y ejército—, ni el esplendor de la corte ni el endeudamiento externo habrían llegado a tal punto; tal vez ni habrían existido. Al final, en cuanto la corte nadaba en el lujo y la riqueza, sustentando incluso el mismo palacio fenicio, los campesinos empobrecían, viendo desaparecer su producto en la mesa del rey y en las transacciones comerciales con el exterior.

Consecuentemente, no fue casual el hecho de que las tribus del norte, las más seriamente explotadas en ese período, rompiesen con Jerusalén después de la muerte de Salomón (I R. 12). El trabajo forzado y la recaudación exagerada de productos del campo, habían trastornado la armonía. Dura fue la servidumbre, pesado fue el yugo (12, 4ss). O las cosas cambiaban, o no habría acuerdo entre Israel y la casa real de Judá.

Presuntuosamente, Roboam subestimó la reivindicación del norte. Pretendió ser todavía más voraz que su padre. Tiene que cuidar de sí mismo (12, 16). Israel no aceptaba más pagar la deuda contraída por la casa real para atender su buena vida. Y, sin la misma fuerza de conducción que el padre, Roboam vio su reino reducido a Judá.

IX. Bibliografía

A lo largo de este estudio me dejé acompañar por diversos autores, recurriendo a ellos para dirimir dudas y aclarar detalles. Evité las notas bibliográficas, pero apunto ahora la bibliografía. Base para el análisis de I R. 3-11 es todavía el comentario de Martin Noth, "Könige I, 1-16" en: *Biblischer Kommentar Altes Testament*, v. 9/1, Neukirchen, 1968. Del mismo autor utilicé *Historia de Israel*, Barcelona, 1966, junto a John Bright, *História de Israel*, São Paulo, 1978, además de Jorge Pixley, *Historia sagrada, historia popular*, San José, Editorial DEI-CIEETS, 1989. La discusión sociológica se basó principalmente en François Houtart, *Religião e modos de produção pré-capitalistas*. Por último, debo mencionar que ya abordé el tema, aunque desde otra perspectiva, en: *Estudos Bíblicos*, v. 11, Petrópolis, 1986, en un artículado titulado "O trabalhador e o trabalho sob o reino de Salomão".

LA DEUDA EN LA REFORMA SOCIAL DE NEHEMIAS

(un estudio de Nehemías 5:1-19)

José Severino Croatto

El texto de Neh. 5, poco aprovechado a nivel querigmático, es de una gran riqueza teológica, que aflora de su núcleo socio-político y económico. Por un lado, se puede comparar la acción del gobernador de Judá, Nehemías, con las reformas sociales de Urukagina de Lagas (rey sumerio del siglo XXV a.C.) o de Ammisaduqa, penúltimo rey de la gran dinastía babilónica (c. 1830-1531), cuyo máximo exponente fuera Hammurapi (1). Por el otro, nos recuerda las proclamaciones de los reyes de Mesopotamia sobre gestos de justicia en favor del pueblo (Nabucodonosor I; títulos y epítetos que los reyes se daban a sí mismos) (2). En tercer lugar, el lector de la Biblia no deja de sentir la contraposición entre Neh. 5 y I Sm. 8: aquí se describen las prácticas opresivas de los reyes (imitados por los gobernadores y jefes de Judá de la época persa); allá se destaca la administración *diferente* del gobernador Nehemías.

Pero aparte de estas comparaciones, si se mira el texto de Neh. 5 desde la situación actual del Tercer Mundo, el tema de la *deuda* surge de él con un relieve que no tiene sin esa óptica, y de hecho no lo tuvo en los comentarios bíblicos tradicionales. A primera vista, parece que hay una dispersión de temas. Y de hecho, la crítica literaria puede mostrarnos que los vv. 14-18 son de otra mano (el hebreo del v. 14a supone que le precedía otro texto). Además, la presentación del "caso" en los vv. 1-5, expone diversos abusos en el interior de la comunidad judía del siglo V.

El texto mismo, sin embargo, se mueve sobreabundamentemente en el nivel *económico,* trasladándose aquí y allá al político, al social y al ideológico, construyendo una cadena-de-sentido sobradamente clara; en ese nivel económico de base, la pluralidad de figuras y conjuntos figurativos (en sentido semiótico) pueden concentrarse, creemos, en el núcleo se-

1. Ver, en la breve nota aparte, F.R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Ammi-saduqa von Babylon* (Brill, Leiden, 1958).
2. Cf. W.G. Lambert, "Nebuchadrezzar King of justice": *Iraq* 27 (1965) 1-11; A. Gamper, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament* (Universitätsverlag Wagner, Innsbruck, 1966); M.J. Seux, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes* (Letouzey et Ané, Paris, 1967), pág. 22.

mántico de la *deuda*. Por su parte, la agrupación de los temas en torno a un "proyecto" económico-social resulta más visible por la estructura manifiesta del texto.

Vamos a proceder de la manera siguiente: comenzaremos con una descripción del texto para poner de relieve algunos de su rasgos; luego veremos cómo sobresale el tema de la deuda y un proyecto de reforma, destacando algunos temas nuevos; entonces será el momento de presentar la estructura manifiesta del texto total para visualizar sus relaciones internas; por último, haremos un registro de los lexemas según las instancias económica, social, política e ideológica en que se mueven. Las conclusiones tocarán la cuestión de nuestra relectura del pasaje de Neh. 5.

I. El texto y su contenido

Neh. 5 tiene un lugar "redaccional" (nivel de la composición del libro actual); literariamente, este pasaje "corta" la narración del conflicto con Samballat, iniciado en 2:10 y que (con algunos otros cortes) pasa de 4:17 a 6:1ss. El contexto del capítulo 5 es indefinido; desde el punto de vista narrativo, uno lo esperaría en algún punto del capítulo 7. El redactor quiso de cualquier manera, según se puede entrever, situar la reforma de Nehemías *antes* de la solemne lectura de la Ley (8-10), e incluso de la dedicación de las murallas, demorada hasta 12:27ss.

Los vv. 1-5 exponen la situación de crisis de la comunidad judía (¿de Jerusalén solamente?). La queja no es por una dominación externa (como en 9:36s), sino "entre hermanos" (v.1); tampoco entran en escena los samaritanos. Todo sucede entre una comunidad de "judíos" que, el texto supone, están divididos socio-económicamente. La opresión interna está expresada por tres locutores (portavoces del pueblo y sus mujeres, cf. v.1a) (3). Unos señalan que sus familias son numerosas (4) y no tienen qué comer; otros, que deben empeñar los medios de producción primarios (campos y viñas) y secundarios (casas) para conseguir alimento. Es una primera forma de endeudamiento. Los terceros dicen que deben pedir prestado *dinero* "para el impuesto del rey" (5). Se introduce, la única vez, el factor de la dominación externa, implacable como se sabe. Los ricos podían pagar tales impuestos, pero los pobres debían someterse a una nueva deuda para pagar la del tributo imperial. Es posible que el v. 4b (sin concordancia), quiera aclarar que la forma de pago del préstamo era la entrega de campos y viñas.

3. El lector puede seguir el texto diagramado, que se adjunta en la pág. 37
Nota de la editorial: repárese en las relaciones que se establecen en el texto, tales como: clamor, pueblo, hermanos/ellos, hijos/hijas, adquirir/vender/comprar, hacer, yo.
4. A no ser que haya que leer *ōrᶜbîm* en lugar de *rabbîm* (cf. v. 3a); la frase sería mejor, sintácticamente; sin embargo, sería extraña la práctica supuesta por tal lectura.
5. Es la única vez que aparece *middâ* "impuesto-tributo" (compárese con el acádico *mandattu* >*maddatu*>hebreo *middâ*).

Este estado de pobreza y endeudamiento obliga a las familias a autodestruirse: los deudores deben entregar a sus hijos e hijas como esclavos (v. 5a), hecho que se da sobre todo con las mujeres (comp. I Sm. 8:13) (6). No hay manera de evitarlo; para colmo, los familiares dados en esclavitud deben trabajar en campos y viñas que ya fueron empeñados.

Son notables las semejanzas y diferencias entre Neh. 5 y I Sm. 8:11-17. Por un lado, se parecen las prácticas de orden económico que se refieren a la agricultura, y la esclavización de personas; sin embargo, se diferencian en que frente a los procesos de endeudamiento de Neh. 5, en I Sm. 8 se establecen las reglas de la "expropiación" de los medios de producción y el trabajo forzado de los súbditos en los dominios del rey, además de la tributación en especie. La situación de la comunidad judía post-exílica es, por tanto, de penuria diferenciada: hay personas con muchas deudas (internas y externas), para cuyo pago sólo pueden entregar sus bienes de producción, sus viviendas, hasta el extremo de tener que dar sus hijos como esclavos para que trabajen para otros. Círculo infernal que impide toda salida. Se manifiesta el "sistema" económico-político, refrendado jurídicamente, que es generador de pobreza e injusticias y que profundiza las diferencias sociales.

El v. 6, en el que Nehemías empieza a hablar en primera persona, sirve de transición. El v. 7 identifica por primera vez a los actores del desequilibrio social, que pertenecen al plano político y administrativo: los nobles-notables (hõ*rim)* y los oficiales (*s*ᵉ*gānîm,* cf. acádico *sakun*). En adelante, serán los destinatarios concretos del discurso de Nehemías. El v. 8 establece una interesante comparación que nos da un dato desconocido por otras fuentes: Nehemías recuerda a sus interlocutores que los hermanos judíos que habían sido "vendidos" a otros países, fueron "comprados" luego y por eso están ahora en Judá. Si la expresión no es retórica, indica que los repatriados del exilio provenían tanto del edicto de Ciro como del esfuerzo de sus hermanos que los "compraron" con dinero. Ahora bien, la crítica del gobernador pone a la vista la incoherencia de la práctica actual de volver a "vender" a aquellos hermanos otrora "comprados". Irónicamente, ahora serían vendidos al mismo Nehemías y colaboradores, quienes volverían a comprarlos. El versículo es interesante porque el léxico de "compraventa" es el eje sobre el que discurre toda la comparación. Desde el punto de vista ideológico, tales actitudes son contrarias al temor de Dios (y a sus leyes) y al buen nombre que él merece entre los pueblos (v. 9b).

La reforma de Nehemías, expresada como propuesta más que como decisión perentoria, está señalada en los vv. 10-12a. Sobre ella volveremos en el parágrafo siguiente.

Los vv. complementarios 14-18 retornan a un pasado reciente, para indicar dos prácticas muy diferentes, que ya no se refieren a la opresión al

6. No hay razón para entender el femenino *nikkāsôt* por "deshonradas" (cf. *Biblia de Jerusalén*), ya que es el mismo verbo de 5a que se refiere a hijos-hijas. La opresión de la mujer tiene más manifestaciones que la del varón, por eso la especificación del texto.

estilo de los abusos de los vv. 1-5, sino a la sensibilidad social de Nehemías frente a la dureza de sus antecesores en los cargos. Nehemías no solía usar su derecho "al pan del gobernador" (v. 14), mientras que lo exigían sus antecesores, agregando otras condiciones (v. 15) que resultaban en una forma de opresión del pueblo. El ejemplo del propio Nehemías es profundizado en el v.16 (no se apropió de campos) y en el 17, en el que él recuerda que todos los gastos del personal corrían por cuenta propia y no del "pan del gobernador".

El capítulo termina con una jaculatoria (v. 19, y cf. 3:36s; 6:14; 13:14.22.29.31b).

II. Las deudas y el proyecto de Nehemías

La acusación de Nehemías a los nobles-notables y oficiales, en el v.7, constituye un eje-de-sentido especial. En primer lugar, porque sintetiza a nivel literario y redaccional el informe de los desórdenes sociales señalados en los vv. 1-5. Y en segundo lugar, por su contenido, que se reduce al tema de la *deuda:* "una deuda impone cada uno de vosotros sobre su hermano". El texto hebreo usa dos veces el lexema *ns'* "prestar (con interés)", en los dos extremos de la frase, como para enfatizar la idea: *massā'...nōsᵉ'îm.* No hace falta, como hacen muchos comentaristas y traductores, cambiar *na'* ("prestar") por *ns'* ("cargar"), una metáfora que globaliza la situación de los vv. 1-5 (*Biblia de Jerusalén:* "¡Qué carga impone cada uno de vosotros a su hermano!"). No hay apoyo textual para ese cambio. Por lo demás, en 1-5 no se trata de expropiaciones (cf. Is. 5:8) ni de trabajo forzado para el rey (I Sm. 8:11-17), sino de hipotecas de todos los bienes (campos, viñedos, casas) para conseguir comida (v. 2) y para pagar la deuda al imperio persa (v. 4); en otras palabras, se contrae una deuda para comer y para pagar otra deuda. Recuperar los bienes hipotecados exige pagar las deudas. ¿Y cómo se pueden pagar en este círculo vicioso de "endeudarse para pagar deudas"? El extremo de la situación consiste en pagar mediante la entrega de los hijos (fuerza de trabajo joven) como esclavos (v. 5b), cuyo trabajo no remunerado tiene un equivalente en dinero (Dt. 15:18). Sólo la llegada de un año sabático (1b. vv. 12ss.) podía traer la liberación de los esclavos.

La propuesta de Nehemías está expresada en los vv. 10-12a, y se desarrolla en tres partes:

a) Nehemías reconoce que también él y su gente prestaron dinero y cereales; no obstante, anticipa su gesto de "dejar esta deuda" (10b); el cohortativo del verbo "dejar" indica una voluntad decidida.

b) A sus interlocutores les exige (un imperativo reforzado con la partícula -nā') la devolución inmediata ("hoy") de los campos, viñedos, olivares (este término se añade ahora) y casas (v. 11a). Este inciso se refiere al v. 3.

Se trata de una real condonación de deudas, porque eran bienes tomados en prenda por dinero prestado. Sin embargo, como los pobres también habían pedido préstamos en dinero para pagar el tributo al rey persa (v. 4a), Nehemías reclama de los acreedores que los condonen (v. 11b). El texto hebrero contiene un detalle que generalmente no es observado, si bien puede tener un gran interés para nosotros: ¿qué significa *(hãsibû) me'at hakkesep*...? El verbo *me'at* es el constructo de *me'â* " cien"; la propuesta de modificar el texto en *massa't* ("deuda-préstamo de") tiene sentido, pero no base; peor es la sugerencia, basada en los LXX *(apò tou arguríou),* de convertir *me'at* en *me et* ("de/de entre") para traducir: "y parte del dinero". Nehemías pediría así una condonación parcial, mínima tal vez. Lo mismo entienden quienes traducen el texto actual por "una centésima (parte) del dinero" (*Biblia de Jerusalén,* en nota). Estas interpretaciones "generosas" suponen que perdonar algo de una deuda, ya es un gran gesto. ¿Por qué no entender el texto como suena: "devolvedles hoy sus campos, sus viñedos, sus olivares y sus casas; y el ciento (por uno) del dinero... que les habéis prestado"? No hay ningún caso conocido en que m*e' â* signifique "la centésima (parte)", aunque algunas veces es multiplicativo: cien veces (cf. Qo. 8:12; Pr. 17:10). ¿Será una fórmula retórica el "ciento por uno" (cf. Lc. 8:8) en nuestro pasaje? ¿O se puede entender como una propuesta de máxima, que implica la restauración de las personas afectadas por la pobreza del endeudamiento? El devolver "el ciento (por uno)" es una forma de invertir los términos del enriquecimiento previo de los acreedores. El texto, además, agrega al dinero los rubros "trigo, vino y aceite", todos bienes de consumo, apropiados por los acreedores tal vez durante mucho tiempo. ¿No tiene sentido entonces que Nehemías les pida que devuelvan "el ciento (por uno)" del dinero y de los bienes de consumo producidos por las tierras empeñadas (vv. 3-4)? La devolución así es satisfactoria, y cubriría el deterioro acaecido desde el momento de hacerse las hipotecas, permitiendo a su vez a los deudores su propio proceso productivo. El texto dejaría entender que los acreedores se han enriquecido sobradamente; y señala con claridad que *pueden* económicamente hacer lo que Nehemías les reclama.

c) Los oficiales acreedores responden: "devolveremos (*nãsîb,* retomando los términos de la propuesta, v. 11a)... y no reclamaremos..." (v. 12a). ¿Cumplieron luego su palabra? ¿Fue sólo una promesa de ricos para salir del paso? Nehemías, en todo caso, se asegura jurídica y religiosamente de la ejecución de la promesa, comprometiendo por juramento a los sacerdotes que harían cumplir lo prometido (v.12b), si no es que el juramento no es pedido a los mismos interesados (7). El contexto es de alianza (comp. Esdras 10:3-5, esp. el v. 5: la frase es la misma que en nuestro pasaje). Ahora bien, en la realización de alianzas era costumbre incluir un rito simbólico

7. Más que juramentar a los sacerdotes, el texto parece referirse a los mismos destinatarios del compromiso: "llamé a los sacerdotes (como testigos) y les hice jurar (a los acreedores) que harían según esta palabra (o promesa)". Para una expresión parecida, también en contexto de alianza, ver Esdras 10:5.

de disuasión de toda transgresión (comp. Jr. 34:18-20): en este caso, el gesto consiste en sacudir los pliegues (los "bolsillos") del manto (cf. el símbolo y su explicación en el v. 13).

A todo esto, no debemos olvidar que estamos en plena asamblea popular: vv. 7b y 13b. Un asunto que interesa al pueblo que trae la queja (v. 1a), no se resuelve en la intimidad de los poderosos. El discurso crítico de Nehemías se desarrolla en asamblea (vv. 8-11), lo mismo que la promesa de los acreedores (v. 12a) y la toma del juramento (v. 12b-13a). La mención de la asamblea (vv. 7b y 13b) sirve de inclusión a esta parte central del capítulo.

¿Qué significa la conclusión del v. 13b: "hizo el pueblo según esta palabra"? La expresión parece referirse al cumplimiento de una promesa (cf. v. 12b: Esdras 10:5b). El pueblo era el que levantó la queja y no el incriminado. ¿O la frase es general, y está diciendo que el pueblo "hizo la misma cosa", es decir, el gesto simbólico de sacudir los bolsillos del manto? Habría sido un gesto impresionante, visual y auditivamente (8).

La gravedad de todo este asunto está en que una comunidad de *hermanos* ha sido herida. Veremos en IV la relevancia del lexema "hermanos". La situación apuntada en los vv. 1-5 no es de ayuda mutua, de asistencia de los ricos en favor de los necesitados, sino de aprovechamiento de aquéllos a costa de éstos. La riqueza engendra más pobreza en forma de deuda. Contra esta perversión previene Lv. 25:35-55, en una serie interesante de leyes que empiezan "si tu hermano se empobrece...". Se prohíben el interés, la usura y el tratamiento de esclavo hacia los hermanos que deben trabajar para pagar deudas. Nehemías va más lejos aún, pidiendo una condonación generosa y restauradora.

III. La estructura manifiesta de Nehemías 5

Un texto comunica no sólo por las palabras y frases, sino también por la *posición* de las mismas dentro de un todo cerrado. Este comentario se refiere al texto diagramado que se adjunta. El vocablo "pueblo" sirve de inclusión tanto entre los vv. 1-13 (ya observada) como entre 1 y 19 (temáticamente, entre 1 y 18b). El centro de la narración es ocupado por los acreedores, no obstante el marco de la misma indica que el pueblo es el referente principal, el que es oprimido (situación inicial del relato) y el que resulta beneficiado por las decisiones tomadas (situación final). El cuadro de situación (vv.1-5+6) contiene varias inclusiones que lo cierran: el "clamor" (1 y 6); los "hermanos" explotadores (v. 1b) son nuestros "hermanos", de la misma carne (5a); nuestros "hijos" numerosos y carecientes (v. 2) son iguales que los "hijos" de aquéllos, sin embargo son esclavizados (v. 5). La secuencia es "hermanos-hijos-hermanos-hijos".

8. "Hizo la misma cosa/hizo según esta palabra" son equivalentes, ya que *dābār* significa tanto "palabra" como "cosa".

El resultado es: "nuestros hijos/hijas son esclavos de sus hermanos". Situación ésta que tiene su causa en el orden económico, muy destacado en estos versículos. A nivel estructural, el lector debe leer tres veces el conjunto "nuestros campos y nuestras viñas" (vv. 3a.4b.5b), que se relaciona con el hambre, con la deuda externa individual (en el centro) y con el trabajo de esclavos. Mirado el texto así de cerca, produce un impacto retórico notable. Es un texto compacto y macizo (9).

La situación expresada en A es contrapuesta por la breve conclusión de A'. "Todo lo que hice por este pueblo" supone cumplido el trámite para revertir la situación, dato que no es narrado en el texto. Por eso la importancia de este final de contrapunto.

Consideremos B y B'. B (v. 7) especifica por primera vez a los causantes de la crisis social, que no son los ricos en general, sino las autoridades políticas que colaboran con Nehemías. En B' se vuelve a mencionar a los oficiales de otrora (10), que no se comportaban como los de ahora (B). B y B' se oponen, por tanto. Esta relación de oposición queda subrayada por el "vosotros" del v. 7 frente al "ellos/yo" de 17-18.

La reprensión de Nehemías contra los oficiales actuales se profundiza en C (v. 8), creando una oposición entre "nosotros" (compradores) y "vosotros" (vendedores). En C', la crítica a funcionarios anteriores que también habían oprimido al pueblo (v. 15a) se contrapone con el propio ejemplo de Nehemías en una administración bastante larga (vv. 14.15b-16). Este juego de suboposiciones (en C') se expresa así:

a gobernador (Nehemías): "no comí el pan del gobernador" (14)
  b gobernadores (anteriores): "oprimieron al pueblo (de varias formas)" (v. 15a[a])
  b' sus servidores: "también oprimían al pueblo" (v. 15a[b])
a' yo (Nehemías): "no hice de esta manera" (15b); "no adquirí campo alguno" (16).

B-C, como conjunto, destaca ejemplos opuestos, lo mismo que B'-C', sólo que la segunda vez se refiere al pasado como testimonio en favor de Nehemías.

La relación entre D y D' es más bien lexemática: "palabra=cosa/hacéis" (v.9a) se reflejan quiásticamente en "hizo/esta palabra" del v. 13b. En D' (vv. 12b-13) el vocablo *haddābar hazze* aparece tres veces.

Los vv. 10-12a constituyen el centro del capítulo y el programa de reforma propiamente dicho. En E y E' se expresan dos locutores diferentes: el "nosotros" de Nehemías y sus colaboradores (E, v. 10), quienes también habían prestado dinero y trigo pero desisten de cobrar la deuda, precede y motiva el "nosotros devolveremos" de los actuales abusadores de las nece-

9. Esta impresión se refuerza atendiendo a la redundancia (=frecuencia) de los sufijos de la primera persona plural en boca de los locutores de los vv. 2-5 (16 veces, sin contar los tres "nosotros" y los cinco sufijos verbales en el hebreo). En el caso de los sufijos nominales, se trata de los "hijos/campos *nuestros*", es decir, de la comunidad que habla.

10. El texto en el v. 17a dice "judíos y oficiales", que algunos exégetas corrigen en "notables (*hōrîm*, en vez de *y'hûdîm*) y oficiales", según la fórmula del v. 7. Creemos que es mejor la lectura del TM.

sidades del pueblo (E', v. 12a). Que Nehemías haya otorgado préstamos en dinero y alimentos (v. 10a) no lo equipara a los otros, que se hicieron dueños especialmente de los medios de producción y de vida (campos... casas). De cualquier manera, E y E' muestran dos deseos: una remisión de deudas normales como ejemplo (E), y otra de bienes y deudas creadores de injusticia y empobrecimiento. Esta diferencia la pone de relieve todo el capítulo (oposiciones entre la crisis provocada por los "nobles-notables y oficiales", y el buen ejemplo de Nehemías y su administración) y, especialmente, la convergencia de E y E' en el centro de todo el capítulo y del proyecto reformista de Nehemías (X, v. 11). En primer lugar, se exige a los "hermanos" (v. 1b) abusadores, la devolución de los medios de producción (campos, viñedos, *olivares* (11), las viviendas, y luego el dinero y los productos del campo (trigo, vino, aceite) que corresponden al primer tercero de "campos/viñedos/olivares".

Este versículo central merece algún comentario más. Aquí no se emplea el vocablo "préstamo-deuda (*massā'*)", ni la expresión "condonar las deudas" u otra semejante. No obstante, la hipotecación de los campos y demás bienes es a cambio de dinero o alimentos para subsistir (v. 3). Para recuperar los campos, los pobres deben pagar sus deudas; lejos de poder hacerlo, deben vender a sus propios hijos e hijas como esclavos (v. 5). La deuda que sí deben pagar es el tributo imperial, para lo cual deben contraer nuevas deudas (v. 4, ¡clarísimo!). La deuda interna se hace impagable, generándose un círculo de endeudamientos. El v. 11 señala además una ironía digna de atención. Los acreedores han prestado a los pobres no sólo dinero, sino también "trigo, vino y aceite", aquellos productos que justamente los campesinos debían producir *para ellos*. Pero los producen para los acreedores (que tienen los campos en hipoteca o expropiados), quienes se los "prestan". ¿Cómo podrían devolverlos?

De ahí que si el v. 11 no habla de "condonar las deudas" sino de *devolver*, es por una razón muy honda. Es la única manera de rehabilitar a los pobres: que tengan sus propios medios de producción. Si éstos ya no están hipotecados, significa que no hay deudas. También el v. 11b indica más que una condonación de deudas: si así fuera, los deudores no deberían devolver dinero y alimentos. En cambio, ¡son *los acreedores* quienes tienen que "devolver" estas cosas que ellos mismos dieron en préstamo! ¿Cómo se devuelve lo que se presta? Estos bienes fueron dados en préstamo a cambio de garantías, hipotecas o expropiaciones, de tal forma que fueron producidos por los mismos que ahora los reciben. Son de ellos, y Nehemías les exige que se los "devuelvan", y con creces (el ciento por uno, probablemente), por el daño provocado y para dar tiempo a que los campesinos recomiencen su propio ciclo productivo. Nada extraño, entonces, que este v. 11 esté en el centro de la estructura manifiesta del capítulo y del proyecto reformador de Nehemías.

11. Los "olivares" están indicados solamente en este pasaje, justamente en el centro, tal vez para subrayar el alcance de las hipotecas.

IV. Los cuatro lados del texto (12)

No es el caso poner de relieve todos los vocablos o frases que se refieren a las instancias económica, social, política e ideológica. De hacerlo, el lector observaría la prevalencia del nivel económico (préstamo-deuda, tributo del rey, pan del gobernador, comprar, vender, campos..., empeñar-hipotecar, prestar, dinero, siclo, etc.) con términos que recurren en el interior del texto. Lo importante es notar la interrelación que se teje en el texto entre los distintos niveles. Un ejemplo: el hecho de que la clase dirigente de Jerusalén (nivel político) preste dinero o bienes de consumo (nivel económico) con hipoteca de bienes deproducción (nivel económico-jurídico), engendra esclavos y pobres (nivel social) en el interior de una comunidad explícitamente llamada de "hermanos" (nivel ideológico). En sentido contrario: la memoria de ser una misma carne y el temor de Dios (vv. 5.9.15b), operan ideológicamente sobre Nehemías (quien escucha el clamor de los oprimidos) y sobre los responsables de la crisis (que son todos de la clase política, dirigente), para que condonen las deudas y devuelvan los bienes empeñados (nivel económico) para deshacer las diferencias sociales.

Para distinguir cada una de las instancias, hay que recorrer el texto entero. Ello significa que no son independientes entre sí, sino que se entrecruzan para generar el "sentido" del texto total. Es evidente que en la cúspide predomina el nivel político, ya que la reforma es llevada adelante por Nehemías en una instancia de poder como es la de gobernador. De otra manera no se hubiera podido hacer una reforma social de base económica, por cuanto los opresores —aunque "hermanos" (v. 1b)— pertenecían a una clase social con poder político y económico. Es el caso de hablar de la función "salvífica" del poder usado para defender a los oprimidos, que lo son porque otro poder los subyuga.

Para concluir este parágrafo, hay que señalar otro hecho significativo que el texto "dice" implícitamente. La iniciativa de Nehemías es sólo de un segundo tiempo. El *primer actor,* el que levanta una queja o protesta, es el pueblo (v. 1), incluyendo a las mujeres. El dato es sociológicamente relevante. ¿Se le habría ocurrido a Nehemías hacer la reforma sin ese clamor del pueblo? Según el v. 6, parece que *no.* También en Ex. 3:7.9, el proyecto de liberación de Yavé *sucede* al grito de los oprimidos. El poder político de Nehemías hace posible y viable la reforma, sin embargo la iniciativa no viene de arriba sino que surge de abajo. Es un hecho socio-político digno de atención. El poder político es una mediación que en este caso sirve para los intereses del pueblo.

V. Conclusión

A simple vista, un texto bíblico como el de Neh. 5 no parece tan rico. Tal vez por estar donde está (una obra poco usada), o porque su contenido

12. Para otros estudios sobre Neh. 5, cf. L. Alonso Schökel, "'Somos iguales que nuestros hermanos'. Para una exégesis de Neh. 5,1-13": *Salmanticensis* 23(1976) 257-266.

parece agotarse en el hecho puntual del pasado. No es un texto profético, ni una "ley" o código. No obstante, como hecho histórico, al menos en su núcleo, es más sugerente e interrelaciona mejor los distintos niveles o instancias que hemos comentado. En normas como las de Dt. 15 no se capta, por ejemplo, la acción popular que presiona sobre las instancias políticas en favor de un cambio social.

A nosotros hoy en América Latina, un texto como el de Nehemías nos sugiere muchas cosas: que el "grito" del pueblo oprimido puede generar cambios; que los opresores tienen el poder de su parte, pero un poder conflictivo, inseguro, caduco; que los pobres de la tierra no tienen miedo de reclamar sus derechos; que puede haber una instancia política que use el poder para los que no lo tienen, y por eso son oprimidos; que el testimonio de los buenos gobernantes es una condición para pedir cambios a otros (recuérdese la argumentación testimonial de Nehemías en los vv. 14ss.). Hay otra "punta" en el texto, que tiene que ver con la temática de este número de RIBLA, a saber, que la deuda de los oprimidos forma una cadena sin fin de nuevas deudas, haciéndose impagable. Neh. 5:11 propone cortar por lo sano (condonar todo el peso de la deuda) y algo más...: rehabilitar al oprimido, "devolviéndole" lo que parecía que se le "prestaba". ¿No se dice aquí y allá que la deuda externa latinoamericana ya está pagada con creces, y que los acreedores deberían "devolver" abundantemente lo que aparentemente "prestaron"? Neh. 5 da qué pensar...

Nehemías 5:1-19

A

[1]Un gran *clamor* se suscitó entre la gente del *pueblo* y sus mujeres contra sus *hermanos* judíos.
[2]Unos decían: "nosotros, con nuestros *hijos* y nuestras *hijas,* somos numerosos como para obtener grano para comer y vivir". [3]Otros decían: "Nosotros tenemos que empeñar nuestros campos, nuestras viñas, y nuestras casas para conseguir grano durante el hambre". [4]Otros decían: "Hemos pedido prestado dinero para el impuesto del rey, (a cuenta de) nuestros campos y nuestras viñas". [5]Ahora bien, nuestra carne es como la de nuestros *hermanos;* como sus *hijos* son nuestros *hijos,* sin embargo nosotros forzamos a nuestros hijos y a nuestras hijas a ser esclavos, y hay entre nuestras hijas las que fueron forzadas; y no podemos hacer nada, pues nuestros campos y nuestras viñas pertenecen a otros".
[6]Yo me indigné mucho al oír su *clamor* y estas palabras.

B

[7]Tomé decisión en mi corazón de reprender a los notables y oficiales, y les dije: "Una deuda impone cada uno de vosotros sobre su hermano"; luego ordené contra ellos una gran asamblea

C

[8]y les dije: "*Nosotros* hemos **adquirido** a *nuestros hermanos* judíos que habían sido vendidos a las naciones según nuestras posibilidades, y he aquí que *¡vosotros* **estais vendiendo** a *vuestros hermanos* para que sean vendidos a nosotros!". Ellos callaron, sin encontrar palabra.

D

[9]Dije entonces: "No es buena **la cosa que hacéis;** ¿no debéis acaso caminar en el temor de nuestro Dios para evitar el desprecio de las naciones, nuestros enemigos?

E

[10]También *yo, mis hermanos y mi gente,* les hemos prestado dinero y trigo, pero olvidemos esta deuda.

X

[11]Devolvedles hoy mismo sus campos, sus viñas, sus olivares y sus casas, y el ciento (¿por uno?) del dinero, del trigo, del vino y del aceite que les habéis prestado".

E'

[12]Dijeron *ellos:* "Devolveremos, y no les reclamaremos; haremos exactamente como tú dices".

D'

Entonces convoqué a los sacerdotes, y les hice jurar que harían según *esta palabra.* [13]Luego sacudí los pliegues de mi manto, diciendo: "¡Así sacuda Dios a todo el que no mantenga *esta palabra,* (dejándolo) sin casa y sin sus bienes! ¡Así sea sacudido y quede vacío!".
Toda la asamblea dijo: "¡Amén!", y alabó a Yavé. E **hizo** el *pueblo* según *esta palabra.*

C'

a

[14]Además, desde el día en que (el rey) me ordenó ser su gobernador en el país de Judá —desde el año veinte hasta el treinta y dos del rey Artajerjes, durante doce años— ni *yo* ni mis hermanos comimos del pan del gobernador,

b

[15]en cambio los gobernadores anteriores que me precedieron oprimieron al pueblo, tomando de ellos, en concepto de pan y vino, cuarenta siclos de plata;

b'

también sus funcionarios oprimían al pueblo;

a'

pero *yo* no obré así, por el temor de Dios. [16]Además, me esforcé en la obra de esta muralla sin *comprar* campos, con toda mi gente allí en la obra en forma solidaria.

B'

[17]A mi mesa se sentaban los judíos y oficiales en número de ciento cincuenta, sin contar los que venían a nosotros desde los países de alrededor. [18] Cada día se aderezaba un toro, seis ovejas escogidas, y aves, y cada diez días, toda clase de vinos en abundancia, pero con todo esto nunca reclamé el pan del gobernador, porque pesado era el trabajo que agravaba al *pueblo.*

A'

[19]¡Acuérdate, Dios mío, para mi bien, de todo lo que hice por este *pueblo*!".

DEUDA Y JUSTICIA EN TEXTOS DEL ANTIGUO ORIENTE

José Severino Croatto

1. El tema de la deuda aparece en numerosos documentos de la antigua Mesopotamia, desde los textos que registran contratos, hasta los códigos. Se conocen préstamos en especie (cebada, plata, etc.) o en dinero (no papel, sino metal con "valor" intercambiable). El préstamo *a interés* es también conocido desde los textos económicos más antiguos. El volumen VIII de los *Archives Royales de Mari,* publicado por G. Boyer en 1958, agrupa una larga serie de breves textos sobre prestamos de plata (medida en siclos) con interés (1). Las leyes de Esnunna (c. 1800 a.C.) y el Código de Hammurapi (c. 1700), fijan las tasas de interés para los préstamos de plata y de granos, pero lo hacen en forma general. Los textos de Mari (siglo XVIII A.C.), en cambio, precisan cada vez el tipo de interés. Veamos un ejemplo:

3 siclos 1/3 de plata refinada, peso (oficial) de Mari.
El interés por 10 siclos, un 1/4 (de siclo)
aumenta.
De Samas, y de Ili-idinnam el orfebre
Yar'ip-Ea
y la señora Tâbâti-emdi
en el mes de Hibirtum, cumplido el 10 día,
han tomado (= recibido) la plata.
En el mes de Abum,
la plata y su interés
pagará.
Ante Ili-tukulti,
ante Enlil-ublam el comerciante,
ante Akka, el carpintero
ante... (siguen otros seis testigos).
El año en el cual Zimri-Lim (rey de Mari)
construyó
Dûr-Yandun-Lim (2).

1. G. Boyer, *Archives Royales de Mari.* VIII: *Textes juridiques* (Imprimérie Nationale, Paris, 1958), ns. 22-61 (ver el comentario, págs. 199-216).
2. *Ibid.,* n. 33 (págs. 56ss.).

El tomador de la plata, Yar'ip-Ea, debe pagar un interés del 2,50%, que se supone es mensual (30% anual). En Babilonia, solía ser del 20% anual (3). Otras veces, en Mari, el interés se eleva al 33% y hasta al 50% (4). Más que mensual o anual, la tasa de interés es casi fija, pues los documentos señalan el mes en que debe devolverse el préstamo con su interés. En los textos de Mari no hay evidencia de *condonación* de deudas. Tal vez este hecho sea debido al tipo de documentos que conocemos (actas de préstamos, ante testigos).

2. Debemos volvernos entonces a otra clase de testimonios. Entre los poderes soberanos de los reyes del antiguo Oriente próximo, debe contarse el de "establecer justicia". De esto se autoelogian en los títulos que se dan a sí mismos (5), lo proclaman sus inscripciones de glorificación (6), lo testifican en algunos prólogos y epílogos de "códigos", como en el Hammurapi (7). Entre las expresiones típicas y llenas de significación, merecen destacarse:

misaram sakānum "establecer justicia" (comp. *mîsôr* en Is. 11:4, en un contexto semejante; mês*ārîm* en los Salmos 96:10; 98:9; 99:4, también en un marco de realeza y de ejercicio del poder);

andurāram sakānum "establecer libertad-liberación" (el sustantivo se ha mantenido en la Biblia como *d^e^rôr* en Lv. 25:10, en la ley del año jubilar; Jr. 34:8, sobre liberación de esclavos; Is. 61:1, sobre liberación de prisioneros; y Ez. 46:17, respecto de la "liberación" de bienes del príncipe futuro). El equivalente sumerio es ama.ar.gi, que consta ya en la célebre reforma social del rey de Lagas, Urukagina (siglo XXIV a.C.) (8), y aun de medio siglo antes, cuando otro rey de Lagas, esta vez Entemena, "hizo restituir a la madre su hijo, hizo restituir al hijo su madre, hizo instituir la liberación de intereses" (9). Casi en el otro extremo cronológico, Sargón II (fines del siglo VIII) se jacta de haber hecho gestos de *andurārum* (liberación) en su imperio, y Asarhadón asegura que "de las deudas de cereales, alquiler, ex-

3. G. Boyer, *op. cit.*, pág. 204.
4. *ARM* VIII, n. 34 (33%), ns. 38 y 39 (50%); hay también préstamos sin interés, aunque se puede cobrarlos cuando hay demora en devolverlos (n. 49).
5. Información en M.J. Seux, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes* (Letoysey et Ané, Paris, 1967), pág. 22 y *passim*.
6. Cf., por ejemplo, el texto publicado por W.G. Lambert, "Nebuchadnezzar King of justice": *Iraq* 27:1 (1965), 1-11 (en II:22 y 26s: "no fue negligente en cuanto a juicios de verdad y justicia..., estableció nuevas regulaciones para la ciudad, reconstruyó la corte, impuso regulaciones....").
7. En el prólogo: "...yo, Hammurapi, príncipe celoso que teme a los Dioses, el que para hacer aparecer la justicia en el país, para aniquilar al inicuo y al malvado, para que el fuerte no oprima al débil..., fui llamado por mi nombre por Anu y Enlil para procurar el bienestar a las gentes". En el epílogo: "Para que el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano y a la viuda..., para hacer justicia al oprimido...").
8. Por ejemplo: "(Cuando Urukagina) recibió la realeza de parte de Girsu, hizo establecer la liberación". Cf. W.G. Lambert, "Les 'reformes' d' Urukagina": *Revue d'Assyriologie* 50 (1956), 169-184 (cf. págs. 182 ss.).
9. W.G. Lambert, "L'expansion de Lagas au temps d'Entéména": *Rivista degli Studi Orientali* 47 (1972), 1-22.

plotación, embarque, y peaje por mi país los libré, y *establecí su liberación (andurarsunu askun)*" (10);

tuppam hepûm, "romper la tableta", en el sentido de anular el documento (tableta escrita) donde consta una obligación o deuda; "escribir una tableta *(tuppam satārum)*", significa justamente hacer constar una deuda u otro compromiso legal.

La actuación del rey en procura de justicia o liberación se denomina también *simdat sarrim* "decisión del rey"; el verbo *wussurum* ("condonar, liberar, dejar"), por otra parte, se aplica en muchos sentidos aunque también en el que nos interesa, como el de "liberar-condonar" impuestos, tributos, deudas, etc. En un texto de Mari, el tema es la liberación (de los impuestos) de un campo (11), mientras que en otro se establece condonar una deuda de trigo con sus intereses; el texto se expresa así: "Esto es lo que reflexioné: ahora, el trigo que han tomado a interés *(ana hubullim)* con el interés se los condonaré *(luwassar)*" (12). Eran posibles entonces, tal vez usuales, tales gestos de condonación de deudas.

3. Pero el documento cuneiforme más interesante sobre este tema es el llamado "edicto de Ammisaduqa", promulgado al inicio del reinado de este rey de la primera dinastía de Babilonia, sexto después de Hammurapi y penúltimo de la serie (principios del siglo XVI a.C.). El texto fue publicado y comentado por F.R. Kraus en 1958 (13) y completado (y renumerado) por J.J. Finkelstein en 1969 (14). El primer inciso reza así: "Tableta [del decreto que el país tuvo que] oír cuando [el rey] instituyó [la condonación] para el país". Aparece desde ya la frase general y orientadora *inuma sarrum misaram ana mātim iskunu*, donde se reconoce la fórmula *misaram sakānum* antes aludida y que en este edicto reaparece otras seis veces en casos concretos de remisión de deudas. Ya se puede entrever que dicha fórmula no significa sólo "establecer justicia", sino "establecer condonación-remisión-amnistía". El inciso 2 establece la cancelación de deudas atrasadas de campesinos, pastores, empleados provinciales y de otros súbditos de la corona; el cobrador (*musaddinum* "aquel a quien le es dado (el tributo) y) no puede entablar pleito contra la propiedad de ningún tributario. Esta decisión es reafirmada en el inciso 3. Otro caso es contemplado en el parágrafo 4:

10. R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien* (Graz, 1956), pág. 3. Sobre la historia del término *andurārum cf. N.P. Lemche*, "Andurārum and *misarum:* comments on the problem of social edicts and their application in the ancient Near East": *Journal of Near Easter Studies* 38 (1979), 11-22, especialmente págs. 15ss. Respecto a la adopción del término en la literatura bíblica, cf. J. Lewy, "The biblical institutions of *d'rôr* in the light of Akkadian documents": *Eretz Israel* 5 (1958), 21.
11. *ARM* V, n. 28, líneas 28-40 (un campesino ofrece plata para *liberar* su campo de los impuestos, sin embargo "su campo no fue liberado: *eqelsu ul wussur*", línea 38). Cf. *ARM* II, n. 55, líneas 26-33, sobre la liberación de los impuestos de cuatro ciudades destruidas.
12. *ARM* IV, n. 16, líneas 5'-8'.
13. F.R. Kraus, *Ein Edikt des königs Ammi-saduqa von Babylon* (Brill, Leiden, 1958). Ver también H. Petschow, art. "Gesetze: *Reallexikon der Assyriologie* 3 (1966), 272 ss.
14. "The edict of Ammisaduqa: a new text": *Revue d'Assyriologie* 63 (1969), 45-64.

> Quienquiera haya otorgado cebada o plata a un acadio o a un amorreo como *préstamo a interés* —y se ha hecho dar un documento—, puesto que el rey ha establecido la remisión para el país *(assum sarrum misaram ana mātim iskunu)*, su documento es nulo (literalmente "su tableta está rota"; *tuppasu hepi)*; no puede recoger la cebada o la plata con base en su documento.

El acreedor pierde no sólo el interés, sino también el capital. Como regla general, esta medida sería impensable. Suprimiría los préstamos en la práctica. Sin embargo, se ha dicho justamente que el edicto de Ammusaduqa, como otros parecidos, *no* son códigos ni leyes permanentes, sino actos coyunturales del poder real, que se explican por situaciones de crisis económica, o de abusos sociales. Son precisamente los llamados "actos-de-*misarum*", como el que estamos comentando (cf. el parágrafo 1 y el 4).

El tercer mes (*Simanu*, literalmente "la cosecha") era el período normal para la cancelación de las deudas en Mesopotamia, puesto que la cosecha permitía nuevos ingresos para los campesinos y los comerciantes. En previsión de un acto de remisión de deudas para ese momento, algunos acreedores podrían apresurarse a cobrar las deudas *antes* de tal período que, por otra parte, es el más crítico por cuanto la gente está agotando sus reservas en víveres o en dinero metálico. Contra esta "avivada" de los acreedores, el parágrafo 5 del edicto de Ammusaduqa establece que: "si... cobró compulsivamente, debe devolver todo lo que recibió por medio de (tal) cobro. Quienquiera no haga tal reintegro de acuerdo con la orden del rey, morirá". La compulsión es tanto más vejatoria dado que se trata del momento más crítico desde el punto de vista económico, obligándose los deudores a buscar otros recursos para pagar sus deudas, con lo cual se endeudaban nuevamente (comparar Neh. 5:2-5). Es contra este círculo vicioso de la deuda que el parágrafo 5 de nuestro edicto toma recaudos (15).

El inciso 7 también es llamativo, toda vez que se dirige contra los fraudes en la documentación de las deudas: alguien *presta* cebada o plata a interés, hace ejecutar el documento correspondiente, pero no entrega una copia al deudor, o niega que se trate de un préstamo, haciendo pasar la operación como comercial, probablemente para sortear un posible "acto-de-*misarum*" del rey. Entonces, el deudor presenta testigos sobre el contenido del documento, que tienen que jurar ante la divinidad (comp. Neh. 5:12b). Y el texto completa:

> Por cuanto (el acreedor) distorsionó su documento (*tuppasu uwuu*, cf. hebreo *'iwwâ* "pervertir-distorsionar") y negó lo estipulado (literalmente "la palabra") debe dar *(inaddin)* (al deudor lo prestado) seis veces (su valor). Si no puede cumplir con esta obligación, debe morir.

La pena de muerte es conminatoria; no obstante, el interés de este inciso está en el monto que el *acreedor* debe entregar *al deudor*, que no es sola-

15. Sobre esta interpretación, cf. art. de la n. precedente, págs. 58 ss.

mente lo prestado sino el 500% más. ¿Por qué? Probablemente porque el fraude del acreedor implica la realización de ganancias especiales. El castigo previsto sería una forma justa de devolución de lo robado financieramente. Esta cláusula nos recuerda la propuesta de Nehemías a la clase dirigente de Jerusalén, de devolver "el ciento (por uno)" (¡y no la centésima parte!) de lo que ellos mismos habían prestado (Neh. 5:11, y véase el comentario en el artículo sobre ese texto, en esta misma revista).

Los casos particulares que legisla el edicto de Ammisaduqa se refieren luego a obligaciones con el palacio; sin embargo, es suficiente lo comentado para darnos una idea de su contenido. En 1965, el profesor F.R. Kraus publicaba un nuevo texto de remisión de deudas, el "edicto de Samsuiluna", uno de los primeros reyes de la I dinastía de Babilonia (c. 1700 a.C.). En su contenido, es parecido al de Ammisaduqa aquí comentado en parte (16).

4. Conclusiones: Esta somera presentación del tema de la deuda en el antiguo Oriente, es suficiente para hacernos pensar algunas cosas. Lo comercial y financiero estaba regulado en aquellos tiempos como ahora: había códigos y contratos particulares que establecían las condiciones de pago de las deudas. No obstante, existían también los "actos-de-*misarum*" (de remisión de deudas) y los "actos-de-*andurārum*" (de liberación de personas, o deudas) (17) que hacían excepciones en favor de los deudores. Estas decisiones reales eran coyunturales y puntuales. El motivo era, por lo que parece, situaciones de crisis económicas que hacían imposible la cancelación de las deudas. También los países actuales del Tercer Mundo, y en especial de América Latina, tienen problemas económicos y no pueden pagar sus deudas. ¿Pero quién sería ahora el poder capaz de decidir un "acto-de-*misarum*"? ¿Serán capaces los pueblos de unirse para lograrlo?

Otra reflexión: el inciso 7 del edicto de Ammisaduqa y Neh. 5:11 (que obligan no sólo a cancelar la deuda —lo prestado y su interés—, sino también a "devolver" mucho más al deudor), señalan que es posible resarcir al deudor empobrecido con lo que el acreedor se enriqueció a su costa. La "conciencia" que tenemos ahora (de que los acreedores de la deuda externa en realidad son "deudores"), ya la tenían los pueblos antiguos; éstos habían encontrado una solución al problema de las deudas impagables o difíciles. Es un buen precedente.

16. Cf. H. Petschow, *art. cit.* (n. 13), págs. 275ss.
17. En el edicto de Ammisaduqa, parágrafo 21, aparece *andurārum* (la única vez en este documento) en relación con la manumisión (negada: *andurarsu ul isakkan*) de esclavos tomados en prenda. Un estudio fundacional sobre la ley y el derecho en Mesopotamia, había sido el de B. Landsberger, "Die babylonischen Termini für Gesetz und Recht", publicado en *Symbolae... P. Koschaker* (Brill, Leiden, 1939), 219-234. La relación entre los "actos-de-*misarum*" y los códigos ha sido excelentemente trabajada por J.J. Finkelstein, "Ammisaduqa's edict and the Babylonian 'law codes'": *Journal of Cuneiform Studies* 15 (1961), 91-104.

LA LUCHA CONTRA LA DEUDA EXTERNA: ¿CRITICA PROFETICA O APOCALIPTICA?

Jung Mo Sung

Muchos han escrito y hablado sobre la actualidad del profetismo frente a tantas injusticias en el mundo de hoy. La opción por los pobres propició más todavía el uso de este lenguaje en nuestras iglesias. Sin embargo, delante de algunos nuevos desafíos, como la crisis de la deuda externa de los países del Tercer Mundo, y particularmente de América Latina, percibimos ciertas limitaciones del lenguaje profético.

En este pequeño estudio queremos exponer algunas ideas, más intuiciones que certezas (1), deseando contribuir en la búsqueda de un lenguaje apropiado para nuestras luchas de liberación. Después de todo, nuestra gran arma es la Palabra.

I. Luchas populares y profetismo

Las comunidades populares de base en América Latina, en su mayoría, comenzaron sus luchas a partir de cuestiones reivindicatorias. En la ciudad, las luchas empezaron en torno de la vivienda, saneamiento básico, puestos de salud, etc.; en el campo, las luchas se concentraron en torno de la posesión de la tierra. Los dos frentes de lucha tienen en común el hecho de que el interlocutor-adversario principal es el gobierno (municipal, estatal o federal). Estas luchas tienen en común también otras características: a) los problemas son bastante "visibles"; b) los empobrecidos, en la medida en que adquieren conciencia de su ciudadanía, perciben con "cierta claridad" quiénes son los "culpables" de su precaria situación; y c) la totalidad de sentido dentro de la cual el problema es comprendido es regional, o a lo sumo nacional. En la ciudad, el "culpable" es el gobierno que no siempre cumple su papel de velar por el bien común, por el bien de todos y no sólo de la mayoría dominante; en el campo, los "culpables" son el gobierno, que no

1. Esta afirmación adquiere más sentido si tomamos en cuenta que el autor no es exégeta de formación, sino teólogo.

quiere hacer la reforma agraria, y los latifundistas, que explotan a los trabajadores rurales.

En estas luchas reivindicativas, donde se tiene, o por lo menos se piensa llegar a tener, esta claridad del problema —que es siempre una carencia de algo—, la Biblia ha ocupado un lugar muy importante, tanto en la comprensión del mundo contemporáneo como en el estímulo a la lucha. Y en la Biblia, los libros proféticos se encuentran sin duda entre los preferidos. El discurso exigiendo la justicia y el derecho de los pobres, no podía pasar desapercibido a estas comunidades. Más aún que los profetas tienen también como sus principales interlocutores-adversarios a los gobernantes y a la clase dominante de la sociedad de su tiempo. Además de eso, la idea de que conocer a Dios es practicar la justicia y el derecho en favor de los pobres (cf. Jr. 22, 15-16), es muy importante para combatir la idolatría de que nuestro Dios quiere esta situación de opresión. No hay duda de que sin una crítica a la cosmovisión religiosa —muy común en el pueblo sencillo— que presenta todos los hechos y situaciones como la voluntad de Dios, es imposible ayudar a ese pueblo a asumirse como sujeto de su liberación. Y la literatura profética ha contribuido, y mucho, a transformar esta cosmovisión idolátrica (porque presenta a Yahvéh identificándose con un sistema de muerte) en una cosmovisión donde Yahvéh y los pobres se unen en la lucha por la liberación.

Sin embargo, en la medida en que las luchas reivindicativas se han prolongado y los resultados no siempre han sido satisfactorios, ha ido surgiendo la necesidad de conocer mejor el funcionamiento de la política y de la economía, que dificulta la lucha y la victoria. En este pasaje de los problemas localizados a una visión más amplia de la sociedad capitalista, uno de los temas que ha emergido en el camino ha sido el problema de la deuda externa. Y con este tema han aparecido nuevos problemas, los cuales han puesto en crisis el estilo de lucha de las comunidades y la utilización del lenguaje profético.

Una de las primeras diferencias entre el problema de la deuda externa y las luchas localizadas, es que la primera es más invisible. Para las personas comunes de las comunidades y del pueblo en general, no es visible la relación entre la pobreza, los bajos salarios y otros problemas locales, con la deuda externa. Además de eso, también es invisible el proceso histórico que desembocó en la actual crisis de la deuda externa de América Latina(2); y mucho más invisible es la lógica inmanente del capitalismo mundial contemporáneo, que produce el "automatismo de la deuda externa"(3). Frente a esta invisibilidad, los movimientos populares satanizan al Fondo Monetario Internacional (FMI), con el objetivo de por lo menos tornar visi-

2. Para una visión histórica de la crisis, de la relación entre las propuestas del FMI y el proceso de pago de los intereses con la pobreza de nuestro pueblo, véase: Jung Mo Sung, *A idolatria do Capital e a morte dos pobres: uma reflexão teológica a partir da dívida externa*. São Paulo, Paulinas, 1989.

3. Franz Hinkelammert, *La deuda externa de América Latina: el automatismo de la deuda*. San José, Edit. DEI, 1988.

ble al "culpable"-enemigo y dirigirle todas las críticas, aunque sin tener una visión más concreta de este proceso invisible.

Esta estrategia de satanizar al FMI, sin develar la lógica invisible del sistema capitalista internacional como una de las causantes principales del hambre y de la pobreza en América Latina, no tiene mucha eficacia, a mediano plazo, para las luchas populares. Aparte de ello, la utilización únicamente del lenguaje profético, exigiendo justicia, tiene también sus problemas. El primero es que, de acuerdo con el sentido común, hacer justicia consiste en restablecer un orden violado. En las luchas reivindicativas, la justicia significa restablecer los derechos de los ciudadanos pobres. En la crisis de la deuda externa, por su parte, hacer justicia puede significar pagar los intereses atrasados, restableciendo así el buen término de los contratos firmados. Es la mentalidad popular de que "soy pobre, pero honesto".

El segundo problema de esta exigencia de justicia, es que puede quedar la imagen de que el capitalismo internacional puede ser justo con los pobres. Si se pide justicia dentro de este sistema internacional, es porque se concede que este sistema puede brindar justicia a los pobres, bastando para ello la conversión de los actuales gobernantes o su sustitución por otros, comprometidos con los pobres; lo que es muy discutible, por no decir imposible, estudiando la lógica y la historia de esta crisis.

Finalmente, el tercer punto: como el adversario principal dejó de ser el gobierno local o nacional para ser el FMI, es difícil concretizar la exigencia de justicia a los ciudadanos pobres.

Para entender esta inadecuación del lenguaje puramente profético para criticar la actual crisis del capitalismo mundial, precisamos recordar, aunque sea muy rápidamente, el contexto histórico en que surge el profetismo. Después de todo, el profetismo es una respuesta a una situación histórica concreta y no una receta genérica para todos los tiempos.

La formación social donde se originó el profetismo, estuvo marcada por la hegemonía del modo de producción tributario (4). En este modo de producción el eje de la opresión es el cobro del tributo, a través del Templo y de los Santuarios, por parte del rey-corte sobre las tribus-clanes que todavía controlan la producción. Este modo de producción no es necesariamente opresivo, en la medida en que un "rey justo" retribuya de una forma proporcional a los tributos, los servicios necesarios para la seguridad y la producción (por ejemplo, irrigación artificial) de las tribus. La opresión aparece cuando el tributo es superior a la capacidad de producción de excedentes de las tribus, y no es devuelto en servicios básicos necesarios a éstas.

En una situación de opresión en este modo de producción, la predicación profética es un llamado a la conversión. Los profetas critican al rey injusto y, por eso, predican la conversión del rey-corte y del pueblo a la Alianza y/o esperanza en un rey justo, principalmente en el Reino del Sur. Critican,

4. Para una visión más completa de este modo de producción, véase: Róger Bartra (ed.), *El modo de producción asiático,* 3a. ed. México, D. F., Edit. Era, 1975.

asimismo, la idolatría que justifica esta opresión. Esta idolatría puede asumir la forma de perversión de la imagen de Dios (la idolatría del "becerro de oro") (5), que viene acompañada del culto sin justicia (ver, por ejemplo, Is. 1, 10-20; Os. 6, 6 y otros), o la adoración de dioses extranjeros que disipa la conciencia nacional, que debe tener como eje central a la Alianza, y, más importante todavía, presenta la muerte-sacrificio como el camino de la salvación. Según Sebastião A. G. Soares,

> ... toda profecía esta penetrada por el combate a la idolatría. El ídolo es la expresión suprema de una *religión proyectiva*, fundada en una imagen fabricada y, por eso mismo, manipulable, retrato de su artífice (cf. Is. 40, 18-20) ... Es la obra humana, delante de la cual el hombre se postra para adorar ... Es la obra humana en busca de justificarse a sí misma. Es por eso que el ídolo preside a un sistema de opresión y muerte (6).

La opresión en Israel es visible. Es una relación de explotación entre dos personas o entre dos grupos sociales que se ven "cara a cara". Es una relación de explotación que acontece entre los de la misma nación, que tiene como mito fundante (7) la Alianza. Es por eso que la crítica anti-idolátrica se concentra en el culto: en el culto que pervierte la imagen de Yahvéh o en el culto a dioses extranjeros. La legitimación de un sistema de opresión visible, es también visible.

La esperanza de Israel tiene, entonces, su fundamento en la preservación de la *tierra* —bajo el control (cada vez más precario) del *clan-tribu*— y el *Templo*. Es decir, los tres elementos visibles que "toman visible" la presencia de Dios entre el Pueblo de Israel, en la medida en que reavivan la Alianza bajo el reinado de *un rey justo*.

Es fácil percibir una cierta analogía entre la lógica de la predicación profética y las luchas reivinticativas populares. La moderna sociedad capitalista también construyó su legitimación sobre la tesis de la igualdad fundamental entre los seres humanos, y tiene en el lema de la revolución francesa, libertad, igualdad y fraternidad, la síntesis de su propuesta en torno de los derechos de aquéllos. Las luchas populares de reivindicación, son luchas para que los gobernantes y la clase dominante cumplan estas promesas. Es la lucha por el cumplimiento de la justicia. En este sentido, es posible comprender cómo fue encaminada la relación entre fe y política en las comunidades de base: presión contra el gobierno, para su "conversión", y la lucha para la elección de nuevos gobernantes comprometidos con esta causa. En el ámbito eclesial el esfuerzo es en el sentido de recuperar la imagen de Dios, como Dios de justicia y de los pobres.

5. Cf. Pablo Richard, "Nuestra lucha es contra los ídolos", en: AA.VV. *La lucha de los dioses*, 3a. ed. San José, Edit. DEI, 1989, págs. 9-32.
6. Sebastião A. G. Soares, "Reler os profetas", en: *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Edit. Vozes) Nº 4, págs. 8-32.
7. Sobre el papel del mito fundante en Israel y en el mundo griego occidental, ver: Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, Edit. DEI, 1989.

II. La deuda externa y la crisis del lenguaje profético

Como dijimos antes, la invisibilidad de la lógica de la deuda externa presenta serios problemas al lenguaje profético. Aparte de esa invisibilidad, otro punto que dificulta mantener este lenguaje es que la totalidad de referencia no es más nacional, sino mundial. La actual división social del trabajo (8) es mundial y, por tanto, no es más posible pensar la solución de los problemas económicos y sociales de cada país, sin tener en consideración la lógica y la coyuntura del capitalismo mundial. La actual crisis de la deuda externa es exactamente la "punta del *iceberg*" de esta situación. Por último, esta crisis es fruto de una lógica que se presentó como portadora de vida. La transnacionalización del capitalismo, y particularmente del capital financiero, fue hecha en nombre del desarrollo que acabaría con la pobreza y el hambre de los pobres. Como dijera Delfin Neto, ex ministro del área económica de los gobiernos militares de Seguridad Nacional de Brasil, "fue la deuda externa la que impidió la miseria. Sin ella, seríamos un país mucho más pobre y con problemas todavía mayores" (9).

Frente a esta situación compleja, están aquellos que, en nombre de un "realismo pragmático", proponen la integración en el "mundo moderno" del mercado internacional, acatando las imposiciones básicas del FMI y de los banqueros internacionales. En el fondo, ellos aceptan la "buena nueva" del mercado (10) y propagan que fuera del mercado internacional capitalista no existe salida para los países pobres. Hay otros que, en nombre del poder del adversario, aceptan la sumisión como el único camino para la vida. Y están, todavía, aquellos que proponen el rompimiento con este sistema en nombre de la defensa de la vida de los pobres.

Para el pueblo sencillo es difícil discernir el bien y el mal, la vida y la muerte, frente a este sistema que se presenta como "buena nueva" y como la mayor encarnación del Reino de Dios en la historia (11).

Este sistema de opresión invisible para el mirar poco atento, que se legitima como portador de vida y se presenta como el único camino para el desarrollo económico, se torna un ídolo invisible. Un ídolo, porque se autodiviniza, vive y crece a costa de los sacrificios y muertes impuestos a los pobres. Invisible, porque los hombres sólo consiguen ver personas e instituciones que actúan en nombre de él, el capital, pero no consiguen ver a ese capital en sus relaciones de explotación y coordinación de todas las actividades económicas.

De cara a este ídolo invisible percibimos los límites del lenguaje profético, el cual tiene como totalidad de referencia la nación, a la vez que enfrenta una opresión "visible" y una idolatría también "visible".

8. Para una profundización de este concepto, recomendamos la lectura de Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*. San José, Edit. DEI, 1987, págs. 13-44.
9. "Dívida externa", en: *Folha de São Paulo,* 17. XII. 1988, pág. A-2.
10. Hugo Assmann y Franz Hinkelammert, *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia* (Colección Teología y Liberación). Petrópolis, Edit. Vozes, 1989. Especialmente la parte de Assmann.
11. Michael Novak, *O espírito do capitalismo democrático*. Rio de Janeiro, Edit. Nórdica, 1982.

El pueblo de Israel experimentó asimismo la crisis de la literatura profética, principalmente a partir de la dominación imperial esclavista helénica. Bajo este imperialismo esclavista, el "rey" de Israel no tuvo más la misma importancia en la nación; el *Templo* no fue más el centro de coordinación de la economía y de la política del país (como lo fuera en el modo de producción tributario); la *tierra* fue separada del clan y del individuo esclavizado y, consecuentemente, la familia entró en un proceso de desintegración. Esta nueva situación, con una opresión cada vez más fuerte, generó una gran crisis en la conciencia del pueblo de Israel. No había, aparentemente, más razones para la esperanza. El lenguaje profético no tenía ya sentido en esta nueva situación.

Como respuesta a esta situación histórica surgió la *literatura apocalíptica,* para continuar la "tradicional simbolización de la revelación divina sobre la acción de Dios en la historia" (12). Según G. von Rad, en la literatura apocalíptica la esperanza de Israel se expresó "sobre la base de presuposiciones totalmente nuevas y por medio de conceptos de valor universal, que hasta entonces no había todavía usado" (13).

La literatura apocalíptica fue acusada por algunos exégetas en el pasado de ser una literatura que aliena de la historia, pero, por el contrario, su orientación fundamental es concretamente histórica, en continuidad con la más primitiva tradición bíblica (14). El conflicto básico subyacente a la literatura apocalíptica no es el de una comunidad conventicular contra la sociedad dominante, sino el del pueblo pobre y/o fiel a la *Torá* contra el imperio opresor y la clase dirigente-dominante de Israel que se aliara a éste (15). Este nuevo lenguaje procura mantener la memoria del Dios de la Promesa, así como la esperanza de que aún es posible volver a tener una vida humana y de que, a pesar de todo, Dios todavía es el Señor de la historia. Con ello, la literatura apocalíptica va a tener como eje articulador de su discurso un lenguaje cósmico y de la historia universal, y no más nacional. El conflicto entre Dios y su enemigo (Satán) en el cielo y en la tierra, es una tentativa de mostrar que en lo más profundo e invisible de la historia ("cielo"), la lucha ya fue ganada por Dios y que, por consiguiente, en la historia visible ("tierra"), Dios también va a liberar a su pueblo.

Este cambio, esta crisis, exigió una nueva comprensión de la idolatría, que superase la comprensión profética, para poder desenmascarar la nueva forma de idolatría que sacralizaba el nuevo modo de opresión, el cual era menos visible en su proceso. Como el Templo no es ya más el centro de la vida real-económica de Israel, la idolatría como *culto* a la imagen de los dioses de la opresión, no es más el punto central en la crítica anti-idolátrica

12. Richard A. Horsley, *Jesus and the spiral of violence*. San Francisco, Harper & Row Publisher, 1987, pág. 135.
13. G. von Rad, *Teologia do A. T.,* vol. 2. São Paulo, Edit. Aste, 1974, pág. 296.
14. Cf. Horsley, *op. cit.,* pág. 138.
15. *Ibid.,* pág. 140.

de la literatura apocalíptica. Para estudiar esto, analizaremos brevemente el libro de Judit (16).

III. El libro de Judit

Este libro fue escrito en Palestina a mediados del siglo II a. C., en la atmósfera de fervor nacional y religioso que generó el levantamiento de los macabeos. El libro contiene, a propósito, incorrecciones históricas y geográficas que parecen mostrar la intención del autor de desviar la atención de un contexto histórico preciso, hacia lo que podríamos llamar una teología de la historia. Este libro, según la introducción de la *Biblia de Jerusalén,* tiene innegables contactos con Daniel, Ezequiel y Joel. Pese a que el libro no posee todas las características del lenguaje apocalíptico, como su simbolismo, en su estructura básica es apocalíptico. Holofernes, siervo de Nabucodonosor (dios que se opone a Yahvéh, cf. 6, 2), es una síntesis de las potencias del mal en la historia; y la Judit (la "judía"), representa la causa de Dios contra este mal. Además de esto, tenemos los temas de la naturaleza adorando a Nabucodonosor (cf. 11, 7), Dios como aquel que dirige la historia (9, 5-6) y la exaltación de los hijos del pueblo (12, 8), que son característicos de la apocalíptica.

El telón de fondo histórico del libro es la expansión del imperio mercantilista esclavista, que amenaza al pueblo de Israel que vive en las montañas (7, 1; 11, 2) —lugar que podemos llamar de "reserva de mano de obra esclava"—, en busca de nuevos esclavos (7, 27) para la producción, para el mercado.

Frente al imperio de Nabucodonosor, que ya conquistó todos los pueblos vecinos, y del propio Israel que está presto a sucumbir y a ser entregado como esclavo, aparece Judit con un extraño discernimiento:

> Verdad es que no hubo en nuestras generaciones, ni hay en los días de hoy, ninguna de nuestras tribus o familias, ninguno de los pueblos o ciudades que adore dioses hechos por mano humana, como aconteció otrora, lo que fue causa de que nuestros padres fuesen entregados a la espada y al pillaje, y sucumbiesen miserablemente delante de nuestros enemigos (8, 18-19).

Este juicio de Judit resulta extraño por dos motivos: a) no es un hecho verídico (ver, por ejemplo, I Mc. 2, 15-16a); b) y aunque esto fuese cierto, es de extrañar por qué entonces Israel, que mantenía la fidelidad, estaba presto a caer en manos de Holofernes, contradiciendo incluso la profecía de Ajior, el ammonita (5, 5-21). Nuestra hipótesis es que el autor pretende llamar la atención hacia otro tipo de idolatría: la adhesión al imperio que se presenta como divino.

16. Escogemos este libro porque es poco estudiado, pertenece a las primeras generaciones de la literatura apocalíptica y enfrenta esta crisis sin utilizar un lenguaje demasiado simbólico, además de estimular a una praxis histórica, lo que no acontecerá mucho con las derrotas de las guerras judías.

La crisis de Israel es una crisis real, material. La base material de esta crisis está representada por la amenaza de muerte por la "sed" (7, 21; 8, 30). La salvación del pueblo consiste en aceptar la integración en el imperio, con su mercantilismo esclavista, aunque sea en condición de esclavos (7, 24-27).

Para el autor, la idolatría es el propio imperio que se presenta como divino, mostrando a su emperador Nabucodonosor como dios: ¿Qué otro dios hay fuera de Nabucodonosor? (6, 2). A partir de esta divinización del imperio, se da una inversión de la realidad. Los pueblos que no se someten, esto es, que resisten a la dominación, son considerados "rebeldes" (cf. 7, 15) que no acuden "pacíficamente" al "llamado" del imperio, y eso exige "venganza" por parte de Nabucodonosor (2, 1-2; 7, 15). Desde esta inversión, la salvación es caracterizada como sumisión al imperio esclavista (3, 2-5). Esta adhesión significa la destrucción de los santuarios nacionales, de la cultura nacional, "de manera que todos los pueblos adorasen sólo a Nabucodonosor, y que todas las lenguas y todas las tribus lo invocasen como dios" (3, 8). Una necesidad del nuevo modo de producción y del proceso de su legitimación.

Frente a este ídolo, que tiene su fuerza en la expansión del imperio, *la idolatría de Israel* consiste en aceptar la lógica invertida del ídolo —a la vida como aceptación de la opresión: "seremos, sí, esclavos, pero viviremos ..." (7, 27)— y conceder que Yahvéh está del lado de Nabucodonosor —"Dios nos entregó en sus manos ..." (7, 25)—; y, consecuentemente, rebelarse contra la lucha de resistencia (7, 24).

Otra forma de idolatría es hipotecar el plazo para que Dios resuelva la situación, antes de entregarse al imperio (7, 30-31), o también recurrir a la oración de una persona piadosa para garantizar esta acción de Dios frente al imperio (8, 31). Se trata de una visión mágica de la intervención liberadora de Dios en la historia, donde el pueblo no tiene ningún papel como sujeto histórico.

Una tercera forma de tentación idolátrica es la colaboración con el imperio, la integración en el mercado, probablemente de la clase dominante de Israel, a cambio del permiso para la continuidad del culto a Yahvéh y de "sentarse en el palacio de Nabucodonosor" (11, 23), esto es, participar de la explotación económica. Esta tentación idolátrica refuerza la tesis de que el problema central de la idolatría para el autor del libro de Judit no es el problema cultual, sino la integración al imperio.

De cara a estas tentaciones idolátricas, Judit afirma que la vida del pueblo, "el santuario, el Templo y el altar reposan sobre nosotros" (8, 24). Este momento de crisis es un momento de "prueba" para el pueblo, como también fueron probados los patriarcas (8, 25). Es el momento de discernimiento de por dónde camina Dios en la historia. Y la acción de Dios no se da por la sumisión o la adhesión al imperio, ni de forma mágica, sino por la acción histórica de una mujer (8, 34). Es por la acción histórica de los pobres, que "el Dios de los humildes y el socorro de los oprimidos" (9, 11)

emergerá para salvar a Israel, dándoles "palabra y astucia" (9, 13), "audacia" y "osadía" para enfrentar a los grandes ejércitos imperiales (16, 10). Y el objetivo de esta acción no es más la conversión, pues el imperio-ídolo no puede ser convertido. No existe posibilidad histórica para la conversión del esclavismo mercantil imperial, por cuanto la conversión significa su superación. La acción de Dios, por las manos de los pobres, apunta a la muerte (13, 7-8) y a la destrucción (15, 1-7) del ídolo-imperio.

Esta predicación, destinada "a todo pueblo y toda tribu" (9, 14), busca mostrar que a pesar de la crisis histórica, el "Señor nuestro Dios *todavía* está con nosotros para realizar proezas en Israel y ejercer su poder contra los enemigos, como hizo hoy" (13, 11). No obstante el aparente crecimiento del imperio del Mal, del ídolo-imperio, es la confianza en Dios lo que hizo el pasado, el presente y el futuro (9, 5-6), que es el Señor de la historia. Es la confianza en el creador del cielo y de la tierra (13, 18), aquél que trajo todas las cosas a la existencia de la nada (cf. 16, 14) y que por eso muestra la "vaciedad" y la derrota próxima del ídolo-imperio.

El pasaje de un modo de dominación a otro, de un modo de producción a otro, generó una crisis en la conciencia religiosa de Israel, que exigió creatividad en la elaboración de un nuevo lenguaje, la apocalíptica, que pudiese comprender y desenmascarar mejor la nueva forma de presentarse el ídolo al pueblo y de legitimar la dominación, para que, así, Israel pudiese continuar intentando resistir en nombre de Yahvéh. Y la utilización abundante de simbología en los otros libros apocalípticos, fue la manera hallada para desenmascarar la opresión idolátrica, cada vez menos visible en su proceso.

IV. Conclusión

El pasaje de una totalidad de sentido a otra mayor, de una conciencia de problemas localizados a una totalidad del capitalismo internacional, exige de nosotros la articulación de un nuevo lenguaje que dé cuenta de la actual "idolatría del mercado" (17), desenmascare su perversidad, mostrando cómo en ella "fue hallada la sangre de los profetas y de los santos y de todos los degollados sobre la tierra" (Ap. 18, 24), y proponga pistas que revelen la acción de Dios en la historia y la voz del ángel que grita: "¡Cayó, cayó la Gran Babilonia!" (Ap. 18, 2). Indudablemente, no es posible simplemente copiar el lenguaje apocalíptico, sin embargo, él puede contribuir mucho a que superemos los límites del lenguaje puramente profético en la crítica anti-idolátrica contra la deuda externa.

Frente a la tentación idolátrica de la integración al sistema capitalista internacional, sometiéndose a los dictados del FMI y de los grandes banqueros, en nombre de un progreso económico que sacrifica la vida de los pobres; o frente a la tentación idolátrica de rendir culto a Jesucristo, con

17. Hugo Assmann, op. *cit.*

piedad, pero sin luchar contra ese ídolo, precisamos perfeccionar y actualizar el lenguaje anti-idolátrico para nuestros días. Y en ese caminar, la creatividad de las comunidades que crearon la literatura apocalíptica, puede y debe servirnos de maestra y de guía.

EL JUICIO DE DIOS A LAS TRANSNACIONALES

Apocalipsis 18

Dagoberto Ramírez Fernández

I. La situación actual

La mayoría de los países del Tercer Mundo viven, en este momento, bajo la imposición, desde las empresas y la Banca Internacional, de un modo económico neo capitalista liberal. Hasta donde podemos entender, la política económica dictada desde los países del Norte deja las utilidades del sistema en manos de las grandes empresas transnacionales. Por su parte, los países del Tercer Mundo han sido condicionados para dedicarse a ser solamente monoproductores o proveedores de materias primas, y a una industria menor subsidiaria y complementaria de la gran industria.

Con el paso del tiempo, la aplicación de este modelo económico dejó a los países del Tercer Mundo con el peso de una tremenda deuda externa, que ha llegado a ser imposible de pagar. Muchos estudios se han hecho sobre los orígenes y lo injusto de esta deuda, que han merecido también la consideración de las iglesias (1). Hasta el momento no hay soluciones de fondo. Por el contrario, su solución se complica dado que esta deuda es sólo una expresión de la gran crisis financiera internacional. Sin embargo, lo que hace mucho más grave e injusta esta situación es que su peso recae, mayormente, en los países pobres, que no han decidido sobre este proyecto económico y solamente sufren los efectos en el deterioro de la calidad de vida de sus pueblos. Los efectos sobre la vida de los pueblos son enormes: falta de trabajo, bajos salarios, escaso poder adquisitivo de los sectores sociales medios y bajos. Como consecuencia de esto tenemos graves problemas de

1. Nos referimos especialmente a algunos trabajos aparecidos últimamente, que demuestran la preocupación de las Iglesias sobre el tema. Por ejemplo, Dossier CMI *Resource Material 1*. CIPD, "The Debt Crisis. A Call to Action and Solidarity". August 1988. Dossier CMI. *Resource Material* 2. CPID, "Taking a Stand: Highlights from the Ecumenical Hearing". February 1989. Hinkelammert, F.J. *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda externa*. Editorial DEI, Costa Rica, 1988. Hinkelammert, F.J. *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. Editorial DEI, Costa Rica. 1989, Ed. Christian Aid 1988, *Banking on the Poor*. Ed. en español en Offset Qori Llama, Sucre (Bolivia) *Negociando a costa de los pobres. Etica de la deuda del Tercer Mundo*.

alimentación, educación y asistencia sanitaria en estos mismos sectores. Por otro lado, y en proporción inversa, los sectores sociales altos, ligados al modelo económico, han visto incrementadas sus utilidades en una forma que no se conocía hasta ahora. Como es fácil darse cuenta, la separación entre estos sectores sociales de la sociedad es cada vez mayor, lo cual es una clara evidencia de lo injusto que resulta la aplicación de esta política económica.

Las vías de solución a la crisis son difíciles y preocupantes, incluso en aquellos países en donde se ha originado la situación (2). No es de nuestra competencia y preocupación discutir este asunto desde el ángulo político-económico. Más bien nos preocupa analizar las condiciones en las cuales la Iglesia de Jesucristo pueda y deba decir y hacer algo en defensa de la vida de los pueblos sometidos, especialmente de aquellos sectores que están siendo mayormente afectados por la crisis. Muchos sectores sociales, agrupaciones políticas y gremiales y organismos de Derechos Humanos, han levantado su voz para reclamar justicia. La Iglesia no ha sido ajena a esta protesta de denunciar lo injusto del sistema, lo artificioso de la deuda; la incapacidad material de pagarla y los efectos desastrozos sobre la vida y la calidad de ésta de la mayoría de la población en todos los países.

Todos estos sectores sociales, políticos y gremiales, en su afán de denunciar la injusticia del sistema, no han sido escuchados. Por el contrario, la mayoría de las veces no han sido ni siquiera tolerados, siendo más bien calificados de enemigos ideológicos y de antipatriotas por sus respectivos gobiernos. Se les ha contestado con la violencia, la represión, la cárcel, la tortura, el exilio y hasta la muerte.

La Iglesia debe participar en este proceso de lucha, en cuanto pretenda ser encarnación del amor y la justicia de Dios entre los seres humanos. Como hemos dicho, la Iglesia no ha quedado fuera de esta situación y en muchos casos ha hecho oír su voz. Sin embargo, esta voz profética —debemos confesarlo— no ha podido ser de toda la Iglesia. Existen sectores al interior de ella que se encuentran, si no comprometidos, por lo menos estructuralmente atrapados en el sistema. De este modo, el peso y el costo de la denuncia han caído sobre aquellos sectores eclesiales más comprometidos con los pobres. El precio pagado por estos cristianos y comunidades cristianas fieles al evangelio, ha sido la acusación, la sospecha ideológica, la censura y el silencio de sus voceros. Por otro lado, asistimos a una consolidación y adecuación de las estructuras eclesiales, bajo el supuesto de defender la ortodoxia de la fe, para ponerlas a tono y en relación a todo un sistema económico al cual nos referimos. Importantes estudios hay sobre este aspecto (3).

2. Cf. *Documento de Santa Fe*. "Fundamentos de una nueva política exterior de perspectivas" (Mayo de 1980) y *Documento de Santa Fe II*. "Una estrategia para América Latina en los noventa".
3. Ezcurra, Ana María. *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*. Puntosur Ed., Buenos Aires, 1988. Ezcurra, Ana María, *Intervención en América Latina. Los conflictos de baja intensidad*. IDEAS Ed., Buenos Aires, 1988.

En lo particular de nuestra América hispanolusitana, debemos rendir un homenaje a todos aquellos cristianos que han ofrendado sus vidas por la causa de la justicia del Reino, en esta situación de opresión. Los casos son muchos para mencionarlos; por lo demás, ya son de sobra conocidos. La sangre de numerosos cristianos laicos, sacerdotes, pastores y obispos ha sido derramada en esta lucha, al lado de muchos líderes sociales, políticos y sindicales. Todos ellos han caído víctimas de un sistema económico injusto e idolátrico, que sacrifica tantas vidas cada día.

Es sobre el trasfondo de esta situación contemporánea que nos proponemos examinar las Escrituras. Nuestra lectura del texto sagrado se centra en el mensaje del libro del Apocalipsis, particularmente el capítulo 18. Dos elementos conforman el telón de fondo de nuestra lectura. Primero, el propósito de mostrar de qué modo la situación política, y en particular la situación económica en el Imperio Romano, constituye el fundamento social sobre el cual se elabora el mensaje teológico del capítulo 18. Segundo, sobre esta situación social descubrimos las condiciones en las cuales la comunidad cristiana elabora su mensaje, que constituye un testimonio profético que trasciende la historia.

El mensaje del libro de Apocalipsis es un llamado a la perseverancia y a la fidelidad de los cristianos en una situación de persecución. Esta persecución se generó en una situación muy concreta. El Imperio Romano se constituyó paulatinamente, desde el siglo I antes de Cristo en adelante, como un sistema político militar que tomó en sus manos el control del poder económico y social, en todo el vasto territorio en el cual asentó su Imperio. En este paulatino avance político-militar fue subyugando a muchas naciones, pueblos y pequeños reinos locales, que no pudieron resistir militarmente al avance de sus ejércitos. Estos tuvieron, por consiguiente, que someterse al poder político e incorporarse al sistema social y económico que se les impuso después de la derrota. Por otro lado, aquellos que se rebelaron frente a esta situación, sufrieron la persecución y la muerte. El texto del Apocalipsis está escrito desde la experiencia de aquellos sectores que resistieron al poder del Imperio Romano. Esta resistencia no fue militar. Podemos decir que fue más bien una resistencia político-religiosa de aquellos sectores de conversos a la fe cristiana que, con el trasfondo del monoteísmo judío, no inclinaron su rodilla ante las pretensiones de divinización que el Imperio quería imponer. Es la respuesta de aquellos que rindieron su vida, antes que someterse al poder idolátrico. El texto del Apocalipsis es el testimonio de aquellas comunidades cristianas perseguidas que osaron denunciar este poder y resistirlo en desobediencia a él, y en fidelidad a su Señor.

Hemos querido analizar el capítulo 18 del Apocalipsis por estimar que en él se reflejan, de alguna manera, las características del poder político y la expresión del proyecto económico que lo sustentaba. Sistema que adornado con características "religiosas", sobre la base de la supuesta condición divina del Emperador, era santificado y reclamaba la sumisión de todos los súbditos del Imperio. Puede ser que el análisis de este texto nos arroje alguna

luz sobre la situación de subdesarrollo de los países del Tercer Mundo. Es posible también que ilumine nuestra experiencia de pueblo creyente y perseguido, a causa de su fe en Jesucristo, que le anima a no someterse al dominio político y económico de un poder imperial.

II. Exégesis

Para el estudio del texto que nos ocupa, seguimos la división del texto de Apocalipsis que ya empleamos en estudios anteriores (4). Según esto, el capítulo 18 se encuentra en el cuarto septenario (14.6 a 19.8) bajo el tema general del combate escatológico. Este combate va a tener su desenlace en el quinto septenario, con el tema de la victoria final de Dios sobre los poderes malignos y la glorificación de los mártires. Ambas secciones se relacionan. Primero el combate escatológico, la persecución y el martirio de los santos, y luego la victoria final de Dios y sus ángeles.

Queremos decir con esto que la lectura del capítulo 18 debe hacerse con espíritu optimista (cf., por ejemplo, 1.8 con 22.7). La victoria final ya está asegurada (19.9 a 22.5), pero antes es preciso pasar por el martirio del cordero y sus seguidores. No es un sacrificio en vano ni una muerte inútil. Se trata del ministerio profético de la comunidad mesiánica que enfrenta su misión en medio de los poderes opresores de este mundo, con fe y esperanza. En efecto, nos parece que el énfasis del capítulo 18 se pone en la denuncia profética que la comunidad hace de los poderes terrenos opuestos a Dios. El mundo de los seres humanos en 14.6 a 19.8 se caracteriza por ser una situación de permanente conflicto, en el cual hay opresión, persecución y martirio para los fieles. Se trata de ofrecer una visión en la que la historia está sujeta al poder de las fuerzas que se oponen a Dios y su proyecto salvífico. Sin emargo, luego se nos quiere decir en la sección siguiente (19.9 a 22.5) que este mundo de conflictos y sufrimientos verá la gloria, el triunfo final de Dios y la glorificación y reivindicación de los santos mártires.

La sección que empieza en 14.6 nos ofrece, primero, la proclamación del inminente juicio de Dios y el cántico de triunfo de la comunidad de los salvos (capítulo 14). El capítulo 15 continúa la visión con los fieles que entonan el cántico de Moisés y del cordero. Luego, los ángeles (capítulo 16) reciben las copas de la ira de Dios y las derraman, simbolizando con ello las calamidades que caerán sobre los seguidores de la bestia. Todo este estilo nos recuerda las plagas de Egipto. Ahora se nos quiere anunciar las calamidades que vendrán sobre la tierra en los últimos tiempos, en el tiempo escatológico, en el esjatón.

Nos detendremos un poco más en el capítulo 17, puesto que constituye el preludio para comprender el capítulo 18. Ambos van en unidad de sentido y en estructura literaria hasta 19.8.

4. Cf. Ramírez, D. "La idolatría del poder. La iglesia confesante en Apocalipsis 13" en: *Ribla 4* (1989).

Tenemos lo siguiente:

Tema: La Caída de Babilonia. Siete visiones (17.1 a 19.2).

a) 1) 17.1-6a —La gran ramera. Sistema Político Imperial.
2) 17.6b-18 —La bestia. El poder político y sus aliados.

b) 3) 18.1-3 —El ángel proclama la caída de Babilonia.
4) 18.4-20 —Exultación y lamento sobre la caída de Babilonia (Roma).
5) 18.21-24 —Destrucción final y cántico de los santos.

c) 6) 19.1-5 —Himno de Acción de Gracias a Dios.
7) 19.6-8 —Himno de las bodas del cordero y su esposa.

Se puede percibir, con cierta claridad, la secuencia de las ideas que se quieren desarrollar, la relación y el paso de la una hacia la otra. El primer paso, es presentar a Babilonia como símbolo literario del poder imperial romano. Se trata de un sistema político total, omniabarcante, que tiene aliados que le ayudan, participan y se benefician de su política, aunque luego, en su caída, le han de abandonar. Esta expresión de poder absoluto significa persecución y muerte para los fieles que se oponen a él, pero que finalmente vencerán (17.14). El segundo paso (capítulo 18) describe la estructura y las características del poder económico. Ahora se trata de denunciar el sistema económico que el poder político ha instaurado. Se trata de un proyecto económico-comercial que tiene socios subsidiarios, los cuales participan del poder central, solidarizan con él, le apoyan y también usufructúan. No obstante, así como participan en los beneficios de esta política imperial, también juntamente con aquél caerán a la hora del juicio. Esta alianza económico-comercial, como en el capítulo 17, también significa persecución, miseria y muerte para los fieles. El tercer paso (o acto) es el triunfo final de Dios y sus santos mártires (capítulo 19) que entonan, ya en la consumación del esjatón final y concluida la caída del poder político-económico, un cántico de triunfo y de acción de gracias.

En el capítulo 17, el poder político es caracterizado como la gran ramera (*tes pornés tes megales,* 1b). Su condición de tal se manifiesta en el grado de relaciones que mantiene con otros poderes, en donde no vale otra razón que no sea la acumulación de poder. En este proceso de acumulación de poder político persigue a aquellos que se oponen a sus pretensiones imperiales, es decir, a los santos (v.6) y al cordero (v.14). El texto anuncia, finalmente, su ruina futura (16ss) a causa del juicio de Dios.

Sobre estos antecedentes en el discurso total del Apocalipsis, conviene leer ahora el capítulo 18.

Tenemos el siguiente esquema del capítulo en el marco de lo que ya adelantamos:

1) 1-3 Teofanía (a): un ángel del cielo
2) 4-20 Teofanía (b): una voz del cielo
3) 21-24 Teofanía (c): un ángel con poder.

El tema es la caída, ahora efectiva, de Babilonia, es decir, de Roma, la gran ramera del capítulo 17. La caída se explica en detalle. En (1), vs.1-3, un ángel desciende del cielo y predice la caída de Babilonia. Aunque se trata de un acontecimiento futuro, se presenta como un acontecimiento ya ocurrido ("ha caído", *epesen aoristo*[2]). En (2), vs.4-20, tenemos la segunda teofanía angelical. Esta vez se trata de una voz desde el cielo que habla en dirección a la tierra, en un mensaje dirigido al "pueblo mío" *(láos mou)*. En este mensaje se exhorta al pueblo a salir de la gran ciudad, para no ser arrastrado en su ruina. Se describen alianzas que conforman el poder económico. Sin embargo, este poderío económico tiene bases débiles, inestables, ya que se construye solamente sobre el interés de cada uno de los aliados de obtener lo mejor para cada cual. Todo esto crea una situación que merece el juicio de Dios, por cuanto no se busca el bien de la humanidad total sino de algunos grupos particulares, con exclusión de otros. En estilo profético se anuncia la caída del imperio cuando su poderío económico sea socavado y, consecuentemente, sus alianzas destruidas. Hay tres ayes en el discurso que proclaman esta caída (vs. 10, 16, 19). Esta segunda teofanía termina con un llamado a la alegría de los santos apóstoles y profetas, por la caída del poder imperial y el triunfo de la justicia divina. En (3), vs. 21-24, tenemos la tercera teofanía. Un ángel, con gestos simbólicos, describe la destrucción del poder imperial y todas las señales que acompañarán esta caída. Finalmente, se explica una vez más el argumento teológico que justifica la caída: es el juicio de Dios frente a un sistema político económico que en su existencia misma sacrifica no sólo a la humanidad, sino que, además, lleva a cabo la persecución de los profetas y santos del pueblo de Dios.

Todo el capítulo muestra en su composición el uso de la literatura profética. Específicamente se emplean el estilo de Isaías 13,21.1-10, de Ezequiel capítulos 26-28 y Jeremías 50,51. En la profecía veterotestamentaria hay un trasfondo histórico que sirve para su empleo en Apocalipsis 18. Por ejemplo, el primer Isaías (1-39) es de redacción pos exílica, en tiempos de la dominaciónde los persas, cuando Babilonia ya ha caído bajo el dominio de éstos. Lo mismo ocurre con el Deutero-Jeremías. En cuanto a Ezequiel (26-28) se utiliza la colección de oráculos contra Tiro, que en el siglo VI había llegado a ser una gran potencia naviera comercial en todo el Mediterráneo. Esta literatura profética sirve al redactor de Apocalipsis 18 para hablar de "Babilonia" y referirse a Roma, ya que ambas llegaron a ser potencias imperiales político-militares y de gran poderío económico.

Con todo este material veterotestamentario, se elabora este discurso profético en género literario apocalíptico. Se habla por medio de símbolos que representan situaciones históricas reales. Estos símbolos transmiten un mensaje profético de denuncia que, debidamente descodificado por los lectores, tiene la fuerza de anunciar el juicio de Dios y traer aliento y esperanza para los profetas, al mismo tiempo que demanda una respuesta de fe de éstos.

¿Qué significa este discurso? ¿Qué mensaje quiere comunicar a los cristianos de su tiempo? ¿Qué nos puede decir a nosotros hoy? El mensaje tiene tres partes. Primero, la denuncia del poder político opresor. En segundo lugar, se propone denunciar el poder económico sobre el cual se fundamenta el poder político. En tercer lugar, a estos temas en el plano del discurso social, se suma el tema teológico que es la denuncia de la persecución y martirio de los fieles y el anuncio del juicio de Dios.

Una primera aproximación a la exégesis del texto, pone en evidencia la importancia del fetiche económico en la denuncia del poder imperial. Sin dejar de lado otros elementos que surjan en la consideración del texto, es importante destacar en la exégesis la denuncia del poder económico.

A) Primera teofanía, vs.1-3: El anuncio de un ángel del cielo

Dicen estos versículos:

[1] Después de esto vi otro ángel descender del cielo,
que tenía gran poder, y la tierra fue iluminada con su gloria.
[2] Gritó con voz potente diciendo:
"¡Cayó, cayó la gran Babilonia!
Ha llegado a ser habitación de demonios,
guarida de todo espíritu inmundo,
y habitación de toda clase de aves inmundas
y de toda clase de bestia inmunda y detestable.
[3] Porque del vino del furor de sus fornicaciones
han bebido todas las naciones, los reyes de la
tierra han fornicado con ella, y los mercaderes
de la tierra se han enriquecido en la potencia
de su lujo desenfrenado".

En los vs. 1 a 2a el redactor comienza el discurso profético con una teofanía. Un ángel desde el cielo, es sinónimo de Dios que se revela para mostrar su poder *(exousía)* y su gloria *(doxes)*. Se percibe el dualismo que caracteriza el discurso apocalíptico. Esta escena acontece en el cielo (desde Dios) hacia la tierra (mensaje a los seres humanos). A continuación aparece el oráculo profético. En 2b a 3, Babilonia la grande es Roma en cuanto poder imperial, cuya ruina se anuncia. Aun cuando se trata de un anuncio profético, llama la atención que se expresa en pasado *(epesen aoristo)*. Se trata de una profecía *ex-eventu,* que en el texto quiere representar un acontecimiento como será expresado entonces en el esjatón. El profeta habla desde el futuro y escenifica el acontecimiento. Paralelos literarios se encuentran en Is. 21.1-10, especialmente cf.v.9b: "¡Cayó, cayó Babilonia, y todas las estatuas de sus dioses se han estrellado contra el suelo!"; también en Jr. 9.10; Is. 13.21ss.; 34.11-14; Baruc 4.35. Aparece, también, como género literario de lamento en Am. 5.2, Lm. 2.21, Jr. 50.2b.

Se enumeran las razones para su caída. Fundamentalmente se trata de su poder, que se explica en cuanto ha logrado incorporar a su estructura política otros estados menores. Estos poderes subsidiarios son mencionados en el v. 3: "todas las naciones" *(panta ta etne);* "los reyes de la tierra" *(oi basileis tes ges)* y, finalmente, "los mercaderes de la tierra" *(oi emporoi tes ges).*

En Is. 13.19, Babilonia es llamada "la flor de los Reinos". Muchas pequeñas ciudades-estados habían sido incorporadas políticamente al poder imperial, a través de alianzas comerciales. Aquí ocurre lo mismo en la época romana.

Se califica la moralidad de estas alianzas con expresiones tales como "habitación de demonios" *(katoiketerios daimonion),* "guarida de todo espíritu inmundo" *(psilake pantós pneumatos akazartou),* "habitación de toda clase de aves inmundas" *(orneou akazartoy)* y "bestias inmundas" *(zetiou akazartou).*

Se trata, por consiguiente, no de una alianza de iguales. El lugar (Babilonia) se describe como un espacio en el cual hay corrupción. El territorio imperial es guarida, habitación, albergue de todo tipo de corrupción. Naciones, reyes y mercaderes han participado de toda clase de transacciones comerciales y convenios económicos, caracterizados en el texto como beber del "vino del furor de sus fornicaciones" *(porneías).* Pero, además, han participado de la vida licenciosa de quien tiene grandes riquezas, "lujos y deleites desenfrenados" *(tou strenous autes eploutesan).* En este lugar se cobija la corrupción, se la ejercita y se la posibilita. La actividad comercial que allí se despliega compromete irremediablemente a naciones, reyes y mercaderes. Estos no pueden escapar al compromiso que significa este tipo de alianzas. Estas ciudades y estados son socios menores del Imperio y su actividad es subsidiaria y dependiente con respecto al poder central.

Sabemos que el Imperio Romano adoptó desde sus comienzos (siglo I a.C.), en todos sus dominios, una política de dominación llamada *Pax Romana* o *Pax Augusta.* Según este sistema, se aplicaba un política de bienestar común para todos los pueblos que habían sido sometidos al Imperio por vía de la guerra. Cada ciudad o estado podía participar de la "seguridad" y protección que el Imperio proveía, pagando los tributos que éste exigía.

El Imperio garantizaba, ciertamente por vía de los altos tributos que cobraba para sostener su sistema, la existencia de caminos como vías de comunicación expedita y libres del bandidaje, acuñación de monedas, libre comercio, cultura, etc.

De este modo, el Imperio logró consolidar y ampliar su poder por medio de esta política de alianzas con las ciudades helenistas en toda la costa del mar Egeo, especialmente Grecia y Asia Menor. El eje central del dominio político-económico descansaba en esta política de alianzas. Con el propósito de garantizar la estabilidad de este sistema, el gobierno imperial utilizaba a los veteranos de guerra para colocarlos como gobernadores en las colonias, posibilitando así la dominación política por la vía miliar y, también,

económica (5). Paulatinamente, este sistema permitió la injerencia de Roma en todos los gobiernos locales. Aun cuando éstos mantenían cierta autonomía, en determinados casos, en el sistema jurídico por ejemplo, se debía apelar a Roma.

Este sistema creó una red de relaciones de dependencia entre el Imperio, cuya cabeza estaba en Roma, y las colonias y estados menores sometidos militarmente. Esta dependencia alcanzaba los ámbitos de la vida política social, económica y militar de los pueblos. En la mayoría de los casos, las alianzas se hicieron entre el Imperio y las clases altas de esos pueblos, que normalmente no resistían ni eran partidarias de la resistencia por la vía militar a la dominación. Por el contrario, su opción fue negociar con el Imperio y establecer relaciones comerciales. De esta manera, las aristocracias locales incrementaron sus riquezas y su hegemonía interna, al costo de tener que aceptar, y en el peor de los casos participar, de la represión que se ejercía sobre las clases inferiores, que eran las que soportaban con su trabajo la pesada carga de los impuestos. Muchos llegaron a perder sus tierras, y aun sus familias, por causa de las deudas impagables, por lo que fueron sometidos a la esclavitud. En no pocos casos, perdieron la vida ante la desesperada situación de tener que resistir por la fuerza la exacción tributaria y el despojo de sus bienes.

En estos versículos se trata, entonces, de un juicio moral a un sistema económico-político que "sedujo", es decir, atrajo, incorporó y comprometió a muchos estados menores en toda la cuenca del Mediterráneo. Se estableció un proyecto político y económico monopólico global, que hizo rica y poderosa a Roma pero que, también, hizo participar de las riquezas a otros estados menores y colonias.

La voz del ángel desde el cielo constituye, en el texto, el discurso profético que se elabora desde la situación de la comunidad de los santos mártires creyentes, que ponen en boca de Dios su clamor. Esta denuncia profética tiene tres dimensiones: política, económica y religiosa. El enemigo de la comunidad perseguida es el Imperio Romano, en cuanto poder político hegemónico. El sistema imperial impone su proyecto económico y maneja la red de relaciones comerciales a lo largo de todo el Imperio. El tercer enemigo que se denuncia de la comunidad, es el culto imperial. El Imperio Romano, en uso del poder político acumulado y para sostener su poderío, bajo Domiciano, por ejemplo, exigió el pago de tributos con mucha severidad. Esta exigencia fue mucho más marcada para con los judíos, debido a la antipatía que este emperador tenía hacia ellos. Esto se debía a que los judíos, por el carácter monoteísta de su religión, no aceptaban el pago de tributos

5. Cf. Gager, John G. *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*. Prentice Hall, Inc. USA, 1975. El autor se refiere al orden de los "ecuestres", que a la vez que eran los capitalistas, comerciantes e industriales tenían además, por delegación de Roma, la responsabilidad de velar por los intereses económicos del Imperio en las colonias. Como es obvio, esta supervisión se extendía al plano político-ideológico, ya que debían estar atentos a cualquier movimiento o sublevación que atentara contra la estabilidad del sistema.

a un poder humano con pretensiones divinas. Esto se entendió como rebeldía y "ateísmo" frente al Imperio. Sufrieron fuertes castigos y persecución a causa de ello. Lo mismo le ocurrió a la comunidad cristiana. El testimonio profético del Apocalipsis es el de una comunidad que rechaza las pretensiones de divinidad del Imperio y del Emperador. Ellos sólo reconocieron a Jesucristo como *kirios* y debieron sufrir la persecución a causa de esto. De este modo, queda claro cómo los tres elementos confluían para explicar el porqué del discurso profético de denuncia frente al poder imperial: el poder político, el factor económico y el ideológico-religioso.

B) Segunda teofanía, vs. 4-20: Una voz desde el cielo

Dice esta parte:

4 Oí otra voz desde el cielo que decía:
"Salid de ella, pueblo mío, para que no se hagan
cómplices de sus pecados y para que sus plagas
no les alcancen;
5 porque sus pecados han llegado hasta el cielo,
y Dios se ha acordado de sus maldades.
6 Denle a ella, como ella les ha dado y ustedes
páguenle el doble según sus obras; en la copa en que
ella preparó prepárenle el doble.
7 Cuando ella se ha glorificado y vivido en placeres,
lo mismo dadle de tormentos y llanto;
porque en su corazón dice, como reina estoy sentada,
no soy viuda ni veré el llanto.
8 Por lo tanto en un día vendrán sus plagas, muerte,
llanto y hambre y en fuego será quemada, porque
mayor es Dios el Señor que la juzgó".
9 Llorarán y estarán de duelo sobre ella, los reyes
de la tierra que han fornicado con ella
y se dieron a los deleites con ella.
10 Cuando vean el humo de su incendio, se quedarán a
distancia a causa del temor por su tormento,
diciendo:
"¡Ay, ay! Babilonia, la gran ciudad,
la ciudad poderosa, porque en una hora ha llegado
tu juicio".
11 Los mercaderes de la tierra lloran y hacen lamento
por ella, porque nadie compra ya sus cargamentos;
12 cargamentos de oro, plata y piedras preciosas, perlas,
lino, púrpura, seda y escarlata, toda clase de maderas
fragantes y toda clase de objetos de marfil, y toda
clase de maderas preciosas, bronce, hierro y mármol;
13 canela, especies, perfumes, mirra, incienso y vino,
aceite, harina y trigo, bestias de carga, ovejas, caballos y carros, esclavos y mercancía humana.
14 Y los frutos que codiciaba tu alma
se apartaron de ti

y toda magnificencia y esplendor
se han terminado para ti
y nunca más aparecerán.
15 Los mercaderes de estas cosas y los que se han enri-
quecido a causa de ellas, quedarán a distancia a cau-
sa del temor ante el suplicio, llorando, lamentándo-
se y diciendo:
16 "¡Ay, ay, la gran ciudad,
que vestía de lino, púrpura y escarlata,
resplandeciendo de oro, piedras preciosas y perlas,
17 que en una hora ha sido arruinada tanta riqueza!".
Todos los capitanes y todos los oficiales de barcos, y
marineros y todos los que se ocupan en trabajos del mar,
18 se quedaron a distancia y gritaban al ver la humareda
de sus llamas, diciendo: "¿Quién como la gran ciudad?".
19 Echaron polvo sobre sus cabezas, gritaban llorando,
lamentándose y diciendo:
"¡Ay, ay, la gran ciudad,
en cuya riqueza se enriquecieron todos los que
tenían naves en el mar;
que en una hora ha sido asolada!".
20 Alégrate sobre ella, oh cielo
y los santos, apóstoles y profetas
porque Dios os ha hecho justicia en ella.

En el v. 4a. tenemos la introducción redaccional, mediante la cual el visionario nos entrega la segunda parte de su oráculo profético de denuncia contra el poder imperial. En el primer oráculo, era un ángel quien descendía desde el cielo hacia la tierra para anunciar el juicio de Dios. Esta vez se trata de una voz que habla directamente desde el cielo, sin descender. Es la voz de Dios que habla dirigiéndose a su pueblo. Se ha cambiado de un oráculo de juicio a uno de exhortación. En los vs. 4b a 8, esta exhortación de Dios está dirigida a su pueblo (pueblo mío: o *laos mou*), es decir, a la comunidad de los santos, apóstoles y profetas (v. 20). Esta exhortación contiene tres elementos fundamentales.

Primero, hay un llamado al pueblo a salir de la ciudad. Hay un llamado semejante en Jr. 50.8ss., en donde se invita al pueblo a emigrar de Babilonia. Algo semejante tenemos en Jr. 51.6, 49-50. En Jr. 50.16 se exhorta a los agricultores a abandonar Babilonia y retornar cada uno a su pueblo. También en Is. 13.14. En el Apocalipsis, esta invitación debe interpretarse como una invitación a tomar distancia no sólo geográfica sino, además, a apartarse y no mezclarse en la política económica que sustenta el Imperio Romano. Involucrarse en este proyecto, pese a las ganancias que se puedan obtener, o a causa de ellas, es caer en pecado y hacerse partícipe del juicio de Dios, juicio que sólo debe caer sobre el poder imperial (v.20). Notemos la lectura teológica del factor económico en el texto, al catalogarlo como pecado y sujeto al juicio de Dios. Esta economía es pecaminosa en cuanto acarrea miseria para muchos y, además, significa persecución y muerte para la comunidad de los fieles. El pecado, así caracterizado, llega al cielo (v.5),

es decir, para Dios no ha pasado desapercibido ni es algo de lo cual el Señor pueda desinteresarse. Por el contrario, constituye la médula de una situación pecaminosa que debe ser castigada. Dios lo tiene muy presente, no lo pasa por alto ni lo olvida (*ennemoneusen* v.5), por cuanto es expresión de injusticia entre los hombres *(adikémata)* que debe ser remediada.

En segundo lugar, la otra acción a la cual se llama al pueblo es a retribuir el mal, el sufrimiento que este sistema le ha ocasionado. Pagarle el doble de sus obras, prepararle la copa, son expresiones de la *lex talionis*. Por ejemplo, en Jr. 50.29, 51.34-40. En Is. 14.8, la retribución se expresa en términos de inversión de situaciones. A mayor pecado, mayor debe ser la distancia. El pecado se hace mayor cuando se pretende ostentar poder y autoridad en estado absoluto, sin reconocer ningún otro tipo de poder superior. A esto se refiere la expresión de "sentarse como reina", sin conocer la soledad y el desamparo (viudez), sin el sufrimiento (llanto). Se puede leer en Jr. 51.5, la viudez como soledad y desamparo (cf., además, Is. 47.8-11). Algo parecido se dice en los Oráculos Sibilinos 5.168-71 con referencia a Roma. Se trata del pecado de orgullo y soberbia que emana del saber que se tiene el poder político y económico total.

Finalmente, termina esta exhortación al pueblo a salir de la ciudad, con una apelación al justo juicio de Dios. Esto se hace al más puro estilo apocalíptico: quemar con fuego bajo el poder superior. En este caso se refiere al poder de Dios el Señor (*kirios* o *zeos*) que ejercita su justicia definitiva en el esjatón.

Los vs. 9-20 continúan el discurso profético. El estilo literario nos recuerda nuevamente los oráculos proféticos del Antiguo Testamento.

Todos estos versículos conforman un discurso de denuncia frente al ejercicio del poder económico y de cómo éste se expresa, en este caso, por la vía del comercio. De nuevo tenemos el factor económico como el elemento básico que constituye el pecado del poder imperial, y que merece el juicio de Dios. Hay tres sectores político-económicos comprometidos. Los reyes de la tierra (v.9) *(oi basileis tes ges)*, "los mercaderes de la tierra" (v.11) *(oi emporoi tes ges)*; y los armadores navieros (*kubernetes* y *oi epi topon pleon*), los que trabajan en el mar (v. 17).

Todo el discurso de denuncia del poder económico del Imperio, se dirige ahora a los socios y consorcios menores que se encuentran dispersos por todas sus fronteras (a eso se refiere la expresión "de la tierra", *tes ges*).

Como en Is. 14.18, la expresión "reyes de las naciones" se refiere a los pequeños países satélites o ciudades-estados, dominados política y económicamente (cf. vs. 3 y 9).

También en Ez. 26.16-18 y 27.9b, se hace mención de los "príncipes del mar" como aquellos gobernantes de las islas y ciudades que comerciaban con Tiro.

Conviene detenerse a analizar los diversos artículos o mercaderías mencionados que, además de ejemplificar la gran amplitud del comercio de la época, constituyen un valioso dato histórico de lo que era el comercio de

entonces. Un listado semejante a la de los vs. 11-13 aparece en Ez. 27.12ss., en donde se menciona el comercio con Tarsis.

Se enumera una serie de productos que se vendían en todo el mundo conocido de entonces, y que mayormente se concentraban en los puertos de Asia. Hay piedras preciosas y objetos de lujo, especies y perfumes. Todos estos elementos evidencian la suntuosidad, la opulencia de las clases altas de la sociedad romana. Este dato es ya indicativo de una fuerte estratificación social, en donde hay ciertos sectores de la aristocracia que concentraban en sus manos la mayor parte del poder económico, situación que les permitía llevar una vida fácil y licenciosa.

Además, se menciona una serie de metales (oro, bronce, hierro, maderas, mármol, etc.). La existencia y el tráfico de metales nos indica el grado de avance en cuanto a la industria metalúrgica, el trabajo de los metales, que eran ya elementos estratégicos puesto que con ellos se podían fabricar armas para la guerra, aunque también herramientas para la industria artesanal y para el cultivo de la tierra. Tener el monopolio de estos metales, sería signo constitutivo de poder económico. Así mismo, la comercialización de ellos permitía obtener un gran porcentaje de utilidades.

En un tercer nivel está el comercio que hace a la alimentación: vino, aceite, harina, trigo, ovejas, etc. Es otra dimensión del poder económico y comercial. Quien posee estos productos puede obtener cierta utilidad; no obstante, quien intermedia en la comercialización obtiene mayores utilidades, sin tener que producirlos. Las tierras de cultivo habían sido, en muchas partes, expropiadas por vía del despojo que constituía el alto tributo a la tenencia de tierra. Al perder sus tierras los campesinos pobres, éstas pasaron a manos de terratenientes que las acumularon y las hicieron producir a bajo costo, utilizando mano de obra barata obtenida de los mismos campesinos que habían perdido sus tierras. Estos campesinos empobrecidos debieron emplearse para pagar sus deudas y tratar de sobrevivir. La acumulación de los productos alimenticios es una actividad monopólica que permite manejar el nivel de los precios, los cuales debidamente comercializados producen, a su vez, ingentes riquezas.

Finalmente, y no por ser menos importante, está el negocio de los esclavos. La esclavitud constituyó la actividad económica más importante en el siglo I antes de Cristo y hasta comienzos del siglo II (6). En el orden social romano, los esclavos conformaban la clase más baja en la escala social. A tal grado alcanzó el comercio de esclavos, que de su existencia dependía, en gran medida, la economía romana. La mayoría de los esclavos en el Imperio provenían de Siria y Asia Menor; también de Grecia, Judea, Africa y las provincias occidentales. Josefo dice que cerca de 97.000 judíos fueron hechos esclavos por Tito en la toma de Jerusalén, en el 70 d.C. (Bell. 6.420). Muchos de éstos fueron enviados para trabajar en Egipto (Bell. 6.418). Así como éste, hay muchos otros ejemplos que señalan la importancia comercial del tráfico de esclavos en esta época.

6. *Op. cit.*, Gager, págs. 91-111.

La referencia al sistema esclavista en el v. 13, se puede comprender analizando tres expresiones en los vs. 13b y 14. En primer lugar, tenemos los simples esclavos *(somáton)* destinados al trabajo del campo, el servicio doméstico en las casas aristocráticas. Otra clase de esclavitud la constituye la expresión *psijas anztrópon* (cf. Ez. 27.13). Probablemente se trata de aquellos esclavos de condición social o cultural más elevada, como pedagogos, literatos, artistas, etc., quienes eran destinados a la educación de los hijos de las familias aristocráticas. Una tercera categoría de esclavos era la de aquellos cuyos cuerpos relucientes, bien formados y alimentados, cubiertos de adornos resplandecientes, eran destinados al circo, a los espectáculos en la corte imperial y a los prostíbulos.

La enumeración de todos estos elementos constituyentes de la economía y el comercio de la época, nos permite deducir los diferentes grupos sociales que conformaban la sociedad romana en todo el territorio del Imperio. Del mismo modo, nos permite inferir la manera cómo esta riqueza se acumulaba, se distribuía, y quiénes eran los que la usufructuaban. Por lo tanto, a partir del análisis de los lexemas económicos en el texto, podemos proyectarnos y sacar consecuencias acerca de la producción, la acumulación de las riquezas y su distribución. En segundo lugar, la conformación de clases y grupos sociales que genera este sistema económico. Finalmente, la práctica social de cada uno de estos grupos. Es evidente en el texto desde qué sector social viene la denuncia y contra quiénes va dirigido el juicio. Frente a esta situación de injusticia, se apela a la justicia de Dios.

Toda la denuncia profética se expresa también en esta sección en términos de lamentación, para destacar la destrucción total del poder imperial y de todos aquellos que se han beneficiado con él. El cántico está entretejido con tres ayes (*tremos*, en griego, del hebreo *quinoth*), recurso literario muy propio de la literatura profética, trasladado al Nuevo Testamento; por ejemplo, Ez. 24.6ss, 26.17ss; Is. 5.8; Jr. 22.13, 50.2b; Am. 5.16; Mt. 11.21; Lc. 6.24.

v.10. "¡Ay, Ay! Babilonia, la gran ciudad *(e megále)*,
la ciudad poderosa *(isxura)*
que en una hora ha llegado tu juicio" *(Krisis)*.

v. 16. "¡Ay, ay la gran ciudad *(e megále)*,
que vestía de lino, púrpura y escarlata,
resplandeciendo de oro, piedras preciosas y perlas,
que en una hora ha sido arruinada tanta riqueza!".

v. 19. "¡Ay, ay la gran ciudad *(e megále)*,
en cuya riqueza se enriquecieron
todos los que tenían naves en el mar;
que en una hora ha sido asolada!".

El primer ay se refiere al juicio sobre el poder político. Se denuncia la estructura de poder en la cual se ha convertido el Imperio, cuya cabeza está en Roma, y de cómo ha sometido a muchas naciones. Juntamente con esta denuncia, se anuncia el juicio escatológico inminente de Dios que viene sobre este poder absoluto.

En el segundo ay se denuncia el poderío económico sobre el cual se sustenta el Imperio, el lujo y la ostentación que le acompañan. Frente al juicio de Dios, las riquezas acumuladas tienen escaso valor y duración.

En el tercer ay, la denuncia recae sobre la expansión del poder económico hacia los estados y reinos que han participado de este poder, y la red de relaciones de dependencia que ha creado. Termina el lamento con el juicio inminente que acompañará su destrucción.

Toda la sección 4-20 concluye con un cántico de consolación a los fieles: "Alégrate cielo" (var. añade "sobre ella", para destacar la inversión de situaciones que se produce con la consumación del juicio de Dios) (7). Hay gozo en el cielo, que luego es acompañado por el gozo en la tierra. Mención especial merecen los santos apóstoles y profetas. La razón de este gozo total es "porque Dios ha juzgado *(ékrinen)* vuestra causa *(kríma)* en ella". Finalmente, en el juicio escatológico se reestablece la justicia divina. Esta justicia tiene dos dimensiones: primero, la condenación de los injustos, el poder imperial romano; y segundo, la reivindicación de los justos.

C) Tercera teofanía, vs. 21-24: Un ángel con poder

[21] Y un ángel poderoso levantó una gran piedra de
molino y la arrojó al mar diciendo:
"Con esta misma fuerza será derribada
Babilonia, la gran ciudad,
y nunca será hallada".
[22] Y voz de arpistas, músicos, flautistas
y trompeteros,
nunca más se oirá en ti;
y ningún artesano de cualquier oficio
se hallara nunca más en ti,
ni ruido de molino se oirá más en ti.
[23] Luz de lámpara no alumbrará más en ti,
ni voz de esposo y de esposa se
oirá más en ti;
porque tus mercaderes eran los más grandes
de la tierra;
porque en tus hechicerías
se extraviaron todas las naciones.
[24] Y en ella fue encontrada

7. El tema de la inversión de las situaciones sociales es típico en la literatura profética y sapiencial, como expresión clara del carácter radical que adquiere la justicia de Dios; por ejemplo, I Sm.2.7; II Sm. 22.28; Eco. 10.14; Job 12.17-25; Ez. 21.31. En el Nuevo Testamento aparece especialmente en los sinópticos, por ejemplo, Mc. 10.31; 9.35. 10.44; Mt. 23.12; Lc. 2.14. Se pueden confrontar algunos trabajos tales como Gelin, *A. Les pauvres que Dieu aime*. Ed. Cerf, Paris, 1968. Este autor propone que el tema de la inversión de situaciones como expresión de la justicia de Dios, habría surgido de los círculos de los "pobres de Yahvé". Ver también Hamel, E. "El Magnificat y la inversión de las situaciones" en: *Selecciones de Teología* 79 (1981), 231ss.; Ruiz G. "El Magnificat: Dios está por los que pierden" en: *Selecciones de Teología* 79 (1981), 228ss.

la sangre de los profetas y santos
y de todos los que fueron sacrificados
sobre la tierra.

Termina este discurso de denuncia profética contra el poder imperial con una tercera teofanía. Esta vez es un ángel poderoso *(isxuròs)*. Notemos que en 10b el término "poderoso" se aplicó a "Babilonia" (Roma), símbolo del poder temporal. Ahora el poder se transfiere a quien verdaderamente lo posee, es decir: Dios. Se reitera una vez más la caída de Roma, para decir lo que ya no será ni habrá más en ella. Para ello se utiliza como recurso literario el tema de la destrucción de Babilonia, y de cómo ésta es arrojada al Eufrates en Jr. 51.63. La imagen de la piedra de molino como símbolo de juicio se encuentra también en Ez, 26.12, y en el Nuevo Testamento en Mt. 18.6 y paralelos. No habrá más alegría, fiestas ni regocijo en su territorio (22a). Tampoco habrá trabajo, ni industria *(texnítes, téxnes)* (22b). Se augura la decadencia del proyecto económico. Las consecuencias de esta crisis caerán sobre el mundo laboral y significarán el final de todo progreso tecnológico.

Dentro de esta decadencia está incluida, también, la crisis que afectará al campo y su producción. "Ruido de molino" *(foné múlou)*, se refiere a la crisis en la producción de los cereales. El imperio se enorgullecía de ser gran productor y distribuidor de éstos (cf. vs.11-13).

Las tinieblas cubrirán la gran extensión del imperio (23a). Esta expresión aparece en Jr. 25:10. Allí el profeta denuncia en términos parecidos cómo será la caída de Babilonia. Allí tampoco habrá gozo ni alegría.

Las consecuencias de este desastre político y económico alcanzarán igualmente a las estructuras sociales (23b). Se prevee la desintegración de la familia. Lo mismo en Jr. 7.34, 16.9 y 25.10. Véase también este elemento en los discursos apocalípticos de los sinópticos (Mc. 13.12, Mt. 10.21).

Por último, se indica cual es la causa fundamental de esta hecatombe. Se trata de un factor económico (23b). Las grandes empresas navieras, encargadas de transportar la producción de toda la cuenca del Mediterráneo, entrarán en crisis porque ya no habrá qué transportar, puesto que tampoco habrá producción. Esta crisis del proyecto económico es catalogada como *farmakeía*, que se traduce como hechicería, magia o encantamiento. El fetiche económico, en cuanto objeto de culto idolátrico, ha cautivado a naciones y reyes de la tierra. Los "santos apóstoles y profetas" (vs. 21 y 24) no cayeron bajo este hechizo, y por eso sufrieron la persecución y la muerte. Debido a ello, la ruina del sistema económico es causa del juicio escatológico de Dios. En medio de este sistema se ha derramado la sangre de los inocentes; profetas y santos fueron sacrificados *(esfagménon)*. Se trata de una clara referencia a las matanzas de Domiciano, a fines del siglo I. Esta persecución se dirigió contra todos aquellos que se atrevieron a rechazar el culto imperial.

D) Síntesis

La estructura del capítulo nos ofrece, en síntesis, los siguientes elementos para su lectura interpretativa:

A) *Primera Teofanía*. Juicio al poder político hegemónico que se consolida en función de las alianzas económicas.
1. Teofanía. Un ángel con poder.
2. ¡Cayó Babilonia la grande! (Poder político).
3. Naciones, reyes y mercaderes (alianza político-económica).

B) *Segunda Teofanía*. Exhortación a la fidelidad y denuncia del pecado.
4 Otra voz desde el cielo, llamado al pueblo santo.
5,6,7,8. Juicio de Dios. El pueblo debe apartarse de toda forma de pecado en el Imperio.
9-20. —Denuncia del poder económico idolátrico que corrompe y sacrifica al pueblo.
—Anuncio de su caída inminente.
—Gozo en los cielos y alegría en la tierra.
—La justicia de Dios que se impone en el juicio escatológico.

C) *Tercera Teofanía*. Juicio escatológico y reivindicación de los fieles.
21. Un ángel poderoso en un gesto simbólico denuncia la caída del poder imperial.
22-23. Consecuencias de la destrucción del poder político-económico.
24. Denuncia del poder y su culpabilidad en el sacrificio de los profetas y santos.

El texto se mueve entre la denuncia del pecado económico, el anuncio del juicio divino y la reivindicación de los fieles. El pecado aparece enunciado en tres dimensiones: política, económica y religiosa. Estos tres elementos circulan en la lectura del texto, y ofrecen elementos importantes para su interpretación.

III. Hermenéutica

Al concluir la parte exegética, podemos decir que el texto nos ofrece, cuando menos, tres niveles de lectura. Un primer nivel político, un segundo nivel económico y el tercero, religioso. Conviene analizar brevemente estos tres niveles y ver cómo se relacionan, de tal modo que su sentido sea significante también para nosotros hoy. Para los efectos de su significación, debemos mantener separados el aspecto socio-histórico del literario. El texto, en cuanto literatura, proviene de una situación histórica. No obstante, al transformarse en texto escrito, en cuanto literatura, gana independencia

de lo histórico y puede proyectarse, en este caso, a la situación contemporánea que queremos iluminar con su significado.

En cuanto a los socio-histórico, es claro, de los datos que podemos obtener, que se trata de un oráculo profético en género apocalíptico, desde la perspectiva opresión-persecución. Se refiere a las comunidades cristianas de fines del primer siglo, que en su dispersión misionera debieron luchar contra las pretensiones hegemónicas del Imperio. Sabemos que éste tenía un proyecto de dominación político-militar, el cual a su vez se sustentaba sobre un proyecto económico. Esto significó doblegar y someter a muchas pequeñas ciudades, estados y colonias en todas las fronteras del Imperio, en Asia Menor y la cuenca del Mediterráneo. Este proyecto de dominación, en su búsqueda de legitimación social, elaboró una ideología de dominación que asumió características religiosas. Esto es lo que se conoce como la divinización del Imperio. El César debía ser reconocido como Señor *(Kirios)*, puesto que representaba a la divinidad. La divinización del César no era sólo de su persona, sino en cuanto resumía en sí el proyecto de dominación del Imperio. Todo el sistema Imperial era considerado divino, es decir, querido por los dioses, y todos debían someterse a él. Rechazar al César como señor era excluirse del Imperio y su sistema. Era colocarse fuera de la Ley. Tal fue la situación de las comunidades cristianas. Rechazaron las pretensiones de divinidad que el César y el Imperio tenían, dado que ellos sólo reconocían a Jesucristo como Señor *(Kirios)*. Esto les colocó fuera de la legalidad imperial. Fueron perseguidos, torturados y martirizados. Su resistencia constituía una amenaza para el sistema imperial, por lo tanto, debían someterse o desaparecer. Esto es una síntesis en cuanto a los elementos socio-históricos que subyacen en el texto y su contexto.

En lo que se refiere al aspecto literario, al analizar los códigos lingüísticos en el texto descubrimos que predomina el tema de la economía. Los lexemas con significación económica, abundan: mercaderes, mercaderías, comprar, vender, enriquecerse, riquezas, naves, una larga lista de metales, piedras preciosas, etc. Todo esto nos habla del mundo de la economía, el comercio, la producción y la distribución; los que venden, los que compran, el trabajo (esclavos, artesanos, oficios), etc. Estos elementos circulan en el discurso del texto para explicar que la denuncia profética está dirigida, fundamentalmente, a un proyecto económico de dominación que explota a unos y enriquece a otros.

Si bien es cierto predomina lo económico en el texto, el aspecto político está presente, también, y muy ligado al anterior. No se entiende uno sin el otro. Ya dijimos al comienzo de este trabajo, que la denuncia del poder político está fuertemente presente en el capítulo 17. No obstante, aquí aparece en función del proyecto económico. Los símbolos del poder político aquí son, en primer lugar, "Babilonia". Babilonia, como símbolo del poder hegemónico, como poder político-militar, está en el centro de esta lectura política. Subordinados a este poder aparecen otras expresiones, que dicen relación a poderes dependientes: "las naciones", "los reyes de la

tierra". Estos representan a las ciudades-estados y las colonias, que habían sido comprometidas en la amplia red política-económica del Imperio. Junto a estas expresiones aparecen "los mercaderes de la tierra". De este modo, queda claro cómo se relacionan el poder político y el económico. El proyecto de dominación se funda en un proyecto económico de producción, explotación y comercialización. Sobre la base de este proyecto económico, se consolida el poderío político-militar del sistema dominante.

Ahora podemos incorporar los elementos teológicos que remiten a una lectura eclesiológica del texto. Ya dijimos que éste constituye un oráculo profético de denuncia de un sistema político-económico que corrompe, destruye y conduce a la muerte. Aniquila no sólo a quienes explota sino que, al mismo tiempo, acarrea la destrucción del sistema mismo. Quien habla en el texto, lo hace desde Dios y en favor de la comunidad de los santos mártires perseguidos por el sistema. La fidelidad a Jesucristo, el Señor, se constituye en factor de resistencia a la dominación. La respuesta de la comunidad no es la propuesta de un nuevo modelo político o económico; ésta no es su función. Su función es de denuncia profética para alertar sobre los peligros a que conduce un sistema semejante. El rechazo a la imposición del modelo político-económico imperial se hace a partir de la vida de fe y obediencia militante de la comunidad. La fe es, entonces, factor de resistencia teológico-liberadora frente a la imposición de una ideología de dominación, disfrazada de una supuesta prosperidad económica y estabilidad política como la que pretendía imponer el régimen.

La consecuencia de esta resistencia es la persecución, la acusación de ateísmo frente a las pretensiones de divinización del sistema, y el rechazo del culto idolátrico que se quiere imponer. Finalmente, el texto declara la reivindicación de los fieles como expresión de la justicia de Dios en el esjatón. Desde luego que el martirio de la comunidad no es en el sentido estoico. El sufrimiento y el martirio de la comunidad tienen sentido de juicio contra el opresor. Es una resistencia militante en el sentido de ser una denuncia activa. La persecución y muerte del inocente, ponen en evidencia el pecado del sistema injusto que crucifica a los explotados y acarrea su juicio.

El discurso profético del texto llama a la comunidad a resistir la dominación. Tres elementos constituyen la esencia de esa resistencia activa: apartarse, denunciar y anunciar. La ética de la resistencia habla de apartarse del pecado de un sistema económico que seduce y despierta la codicia y la ambición de poder en muchos. Es un poder que prostituye, corrompe y lleva a la práctica de una vida licenciosa por parte de un sector, mientras para otros significa la miseria y la muerte. Se trata de denunciar un sistema que es, en esencia, contrario a la justicia de Dios. La comunidad cristiana no puede rendir culto idolátrico a un sistema que sacrifica, hechiza y condena a la perdición a quienes explota para conseguir la riqueza y que, además, destruye a aquellos que se suponen beneficiados. En síntesis, se trata de apartarse del sistema; de denunciar lo injusto de sus propuestas, lo falso y engañoso que es en el fondo al ofrecer seguridad, paz y progreso. Por último,

al denunciar este modelo económico como pecaminoso, se anuncia el juicio de Dios que ha de destruir finalmente tan injusto sistema.

La respuesta de la comunidad que se propone en el texto, es una ética de la resistencia profética activa. Se espera, como es típico en la literatura apocalíptica, una solución al problema en el esjatón final. Sólo allí se manifestará en su plenitud la justicia de Dios. Mientras tanto, es necesario resistir en la forma que se indica: apartarse, denunciar y anunciar. El anuncio de la caída del sistema de dominación se hace —en el lenguaje del texto— desde la consumación. Se habla de la caída del sistema desde el esjatón, como algo que ya ha acontecido ("ha caído"; "vino tu juicio"; "han sido consumidas sus riquezas"; "ha sido desolada"; "Dios ha hecho justicia"; etc.).

Pudiera se que la propuesta del texto a la comunidad de los fieles, tenga alguna relevancia para el papel profético de la Iglesia en nuestro tiempo. En todas épocas la comunidad es llamada a apartarse de cualquier sistema político-económico que no tenga como finalidad última el bienestar de toda la humanidad. Esta es la meta del Reino de Dios: paz, justicia y bienestar para todos los hombres. Es función de la Iglesia, en cuanto comunidad de Jesucristo, denunciar las intenciones ocultas de cualquier sistema que pretenda la hegemonía total por la imposición de un sistema económico que asume características idolátricas. Pertenece a la esencia de la Iglesia, anunciar el juicio de Dios para el pecado; el evangelio de la justicia final y reivindicativa de Dios para su pueblo que sirve con fidelidad, y el *shalom* definitivo para toda la humanidad.

REINO DE DIOS O REINO DEL DINERO

José Cárdenas Pallares

No creo que ningún funcionario importante de alguno de los grandes bancos del mundo vaya a leer este artículo. Si por casualidad llegara a leerlo, lo más seguro es que se ría de él, y en el mejor de los casos, me juzgue un ingenuo.

Este artículo está pensado como una conversación con cristianos y con no-cristianos, que toman en serio la causa de Jesús. Más que una experiencia académica, quiere ser un testimonio de fe de alguien que se empeña en querer a Dios con toda su mente, y que, gracias a El, no ha podido apagar ni disimular su hambre y sed de justicia.

Quiero compartir mi visión de fe y de esperanza en estas tierras nuestras marcadas por la *explotación* salvaje y su hija, la miseria.

I

a) El primer episodio de la vida pública de Jesús relatado por Lucas, es su enseñanza en la sinagoga de Nazaret (4:16-30).

Según los otros dos sinópticos, no fue así. Hubo otros sucesos anteriores a éste. Pero sin salir de nuestro evangelio, por el versículo 23 de este capítulo vemos que Lucas estaba al tanto de que el ministerio en Cafernaún precedía a la visita de Nazaret.

Sin embargo, no sólo por la colocación, sino por la declaración general sobre la misión de Jesús, "la escena se convierte en un ilustración primordial de lo que Jesús decía cuando enseñaba en las sinagogas, e interpreta su ministerio como un todo" (1). Esta clase de enseñanza es la que Jesús seguirá exponiendo en las sinagogas (4:43-44).

O sea, que para Lucas este es el centro de la predicación de Jesús.

Este pasaje probablemente es fruto de la redacción del evangelista, dado que el texto citado por Jesús se coteja muy bien con la LXX en puntos donde ésta difiere del texto hebreo: no hay más que un nombre divino y se habla de ciegos que recuperaron la vista.

1. R.C. Tannehill: The *narrative unity of Luke* —Acts I, 61 (Fortress Press, 1986).

Además no se habla del día del desquite del Señor, y en lugar de que se hable de vendar los corazones desgarrados, se cita Is. 58:6 en donde se trata de poner en libertad a los oprimidos.

Por otra parte,

> ...en la sinagoga la lectura principal era la de la Torá, y de ésta Lucas no dice nada, ni de la función del traductor arameo, que interrumpía regularmente la lectura del texto hebreo (2).

Asimismo, no se acostumbraba dividir los textos sagrados, ni mezclarlos para su lectura en público. "La clase de homilía atribuida a Jesús no es la que se debería esperar en tales ocasiones", pues ya no se trata de descubrir el sentido del texto y de animar a ponerlo en práctica, sino de que Jesús se presenta a sí mismo como el cumplimiento de la palabra profética (3).

Por lo tanto, no nos encontramos enfrente a las *mismísimas* palabras y hechos de Jesús, sino ante la visión lucana de Jesús.

b) Lo que para Marcos es el sumario de 1:14-15 con su llamado a la conversión y la proclamación de la cercanía del reinado de Dios, es para Lucas la interpretación atribuida a Jesús de Is. 61:1. Lo que para Marcos es el episodio de la sinagoga de Cafarnaún, en donde la enseñanza poderosa de Jesús se manifiesta en el rescate de un hombre de las fuerzas demoníacas (11:21-28), es para Lucas la presentación de Jesús de Nazaret (4:16-30). Es todo un programa y una visión de la obra entera de Jesús.

Desde un oscuro rincón del Imperio, oscuro incluso en la colonizada Palestina (Jn. 1:46), Jesús pronuncia sus primeras palabras en público; pero no son suyas, sino que retoma las de un antiguo profeta para indicar que entiende su misión en la línea de esta gran corriente generadora de esperanzas, y que lo que a él le interesa es realizar el encargo de Dios para bien de su pueblo. *En sábado,* Jesús anuncia la libertad a los cautivos, da la vista a los ciegos, anuncia la liberación a los oprimidos y proclama el año del Señor. El sábado, el día en que debían celebrar de manera especial la liberación de la esclavitud, que Dios provocó—Dt. 5:15—, Jesús caracteriza su misión, fruto de la unción del Espíritu Santo del Señor, como causa de alegría para el pobre, porque sacar al pobre del hambre y de la humillación es la mejor manera de dar gloria a Dios (Lc. 6:1-5, 6-11).

Y aquí comienzan las dificultades: Jesús anuncia la buena nueva a los pobres que no son pobres, pues ser pobre no es ningún mérito, al contrario, puede ser fruto del vicio, de la ignorancia o de la pereza, y se podría continuar *usque ad nauseam* con toda esta clase de malabarismos retóricos.

Como para Lucas el sordo es el que no puede oír, y el renco es el que no puede caminar bien, y el leproso es el que tiene dañada la piel, así también

2. J. Dupont: *Études sur les évangiles synoptiques* I, 39 (P.U.L., 1985).
3. Ch. Perrot: "Luc. 4, 16-30 et la lecture biblique dans l'ancienne synagogue", en *Revue des Sciences Religieuses,* 47 (1973).

para él el pobre es el que medio vive, el indefenso ante las arbitrariedades, el explotado. Pobres son aquellos a los que Zaqueo está dispuesto a repartirles sus bienes, no espirituales, sino los que haya conseguido con el robo y la extorsión (19:8).

Pobres son aquellos con los que no quiso compartir su patrimonio, el mandatario que deseaba poseer la vida eterna (18:18-23).

Pobre es Lázaro, que ni siquiera consigue las migajas de la mesa del rico y al que los perros lamen las llagas (16:19-21).

Pobre es la viuda, que a diferencia de los ricos, sólo puede echar unas moneditas en la alcancía del templo (21:1-3).

Pobres son aquellos que están en el mismo nivel que los inválidos, los ciegos y los rencos, los que no pueden hacer negocios en aquella sociedad agrícola (14:18-21). Son los que ni siquiera pueden corresponder un favor (14:12s.).

El pobre vale socialmente lo que valen los ciegos, los rencos, los leprosos y los sordos (7:22). ¿O habrá rencos y leprosos espirituales en el universo lucano?

Por eso, "los pobres, a los que se les anuncia la buena nueva, no pueden separarse de las otras categorías en función de las cuales se define la misión del *ungido*... Esto es aún más significativo, porque Lucas suprimió una de las categorías mencionadas por Is. 61:1, "curar a los de corazones desgarrados", y la sustituyó con otro grupo: "poner en libertad a los oprimidos" (4). De esta manera suprime todo el equívoco.

Para los judíos del tiempo de Jesús, la ceguera, como para nosotros, era muy temida. Para ellos no había pena más dura, ni sufrimiento más hondo, que la ceguera (*Midrash* de Sal. 146:5 al 146:8). El ciego era considerado como un muerto (T.B. Nedarim 64 b).

Para la mayoría de los ciegos, la mendicidad era la única manera de sobrevivir (Mc. 10:46; Lc. 14:13 s. 21; Jn. 9:8).

En cautivo—*aijmalõtos*—es claro su sentido. Basta ver Lc. 21:24 y Ap. 13:10. Sin embargo, no se trata, en primer lugar, de prisioneros por delitos comunes, ni siquiera de prisioneros de guerra. Lo más probable es que se trate, antes de todo, de presos por motivos económicos.

El mundo que describe Lucas es una sociedad piramidal, en la que el pobre vive agobiado por muchas cargas y presiones. Se la pasa en la escasez y rodeado de obligaciones económicas y fiscales. Tenía que pagar impuesto al Emperador (20:20-26; 23:2), expuesto a la arbitrariedad de los militares (Mt. 5:41). A las autoridades de Jerusalén, debía mandar el diezmo de sus magras cosechas (11:42: 18:12; Mt. 17:24-27). Debía pagar largos dividendos al patrón (20:10), que, a menudo, se pasaba de duro con el trabajador (19:21). Sufría extorsiones por parte de los funcionarios públicos (3:12-14, 18:11; 19:8). No era raro que los dirigentes religiosos se aprovecharan de la gente, sobre todo de la más débil (11:39; 20:47). Además, corrían el

4. J. Dupont: *op. cit.*, 95.

riesgo de que los ladrones los dejaran sin nada en el campo o en el camino (6:29; 10:30; 11:21-22).

"La pobreza era un hecho básico de la vida en Galilea —Mc. 10:46; 12:41-44; Jn. 9:1 (5). Por eso no es de extrañar que Ls. haga frecuentes referencias a gente con hambre (1:53; 3:11; 4:25; 6:3,21; 9:13; 12:29; 14:13s.; 15:17; 16:21) o con carencias notables (8:34; 11:5).

El desempleo era grande (Mt. 20:1-7). Muchas tierras pertenecían a dueños que ni vivían en el lugar (20:9ss.) y que sólo estaban interesados en aumentar su capital sin trabajar (Mt. 25:14 ss.). Por eso, en tal clase de sociedad son frecuentes las deudas (6:34: 7:41-42; 16:1-9), y ante la imposibilidad de saldarlas, los deudores acaban en la cárcel (12:58-59; Mt. 18:28-29).

Para esta gente que sufre una situación de dolor y de miseria, la salvación significa ante todo el cese de sus sufrimientos. Jesús proclama que ha sido ungido por el Espíritu que está sobre él (4:18 a), lo dirige (4:1, 14), ha descendido sobre él (3:22) para enviarlo a proclamar la alegría al pobre, la libertad al prisionero, o sea, a las víctimas del dolor, del desprecio, de la usura y de la explotación (Is. 58:6s.), y esta proclamación es efectiva, pues es obra del espíritu de Dios.

Por lo tanto, la obra de Jesús sólo puede significar alegría para los más explotados, para los más pisoteados. Su misión es acabar con lo que amarga la vida de los pobres, de los ciegos, condenados a la miseria y al desprecio (Mc. 10:46ss.; Jn. 9:1ss.); de los presos por no pagar las deudas con sus intereses onerosos; de los prisioneros de guerra y de los esclavizados por la imposibilidad de saldar deudas que los intereses volvieron exorbitantes.

c) Muchos admiten que Jesús devolvió la vista a los ciegos, y no sólo en sentido metafórico; que salvó a la gente del desprecio, sin embargo no admiten que haya sacado a los presos de la cárcel, ni aliviado las necesidades del pobre.

A lo más, aceptan como casos *aislados* la multiplicación de los panes, la curación de las hemorragias, la defensa de sus discípulos que por hambre arrancan espigas en sábado, las curaciones del hombre de la mano seca, de la mujer encorvada y del hombre hidrópico. Lo mismo ocurre con la purificación del leproso, la resurrección del hijo único de la viuda de Naín y la curación del paralítico que llevan en camilla. Incluso admiten el hecho de que él, rechazado por pobre en Nazaret, no pudo hacer ahí ningún milagro.

No obstante, ¿serán reglas aisladas tantos casos? ¿Y su actitud ante el más débil (Mc. 9:34-36)? ¿Y su sentido de grandeza, y su visión de autoridad (Mc. 10:42-45; Lc. 22:24-27)?

Pero, sobre todo, conviene tener en cuenta la actitud de Jesús ante el dinero y demás bienes materiales. Para Jesús, la tierra es regalo de Dios, muestra de su providencia (12:22ss.). Es cierto que los bienes materiales son

5. S. Freyne: *Galilee, Jesus and the Gospels,* 160 (Fortress Press, 1988).

objeto de la oración de petición, pero se piden *para todos,* no se piden lujos ni acumular capital, ni mucho menos para uno solo. Se pide para todos *el pan de cada día* (11:3).

El desapego de Jesús ante los bienes es total (8:57-58), pues el bien sumo para él es el reinado de Dios y su justicia (12:31). Para él, quien sólo piensa en acumular bienes es un tonto y un pobretón ante Dios (12:13-21). Los bienes no son para acapararlos, sino para compartirlos con los que no pueden devolver el favor, o sea con los pobres, con los ciegos, con los enfermos y con los lisiados; en una palabra, con los excluidos por la crema de la sociedad como inútiles, como estorbos por carecer de poder (14:12-14; 18:22). Solamente así los bienes dejarán de ser perecederos (12:33-34). Al banquete del Reino son invitados los que no pueden donar nada (14:21). Por otra parte, el Dios de Jesús tiene una visión económica anti-utilitaria; al muerto en vida, al que ha perdido todo el honor, lo llena de honores y hace un gasto enorme con él (15:11-32).

El dinero, según Jesús, es para gastarlo en el que sufre (10:25-37; 11:41). De lo contrario, es un estorbo insuperable para la entrada al Reino (18:24-25).

En esta vivencia de fe no hay lugar ni para la usura, ni para otra clase de explotación o de opresión. Con esta clase de vida se acaba lo que causa hambre o cárcel al necesitado.

Esta misión, que aporta alegría y liberación al pobre, Jesús la considera como el cumplimiento de una gran esperanza (4:21). Como la realización del año agradable al Señor, o sea del jubileo,

> ...del que ni el Antiguo Testamento, ni la literatura intertestamentaria, ni fuente secular, narran que se haya puesto en práctica. Eran leyes que concernían a todo el país. Su finalidad era que el pobre aplastado por las deudas recuperara la independencia económica y no recayera en el círculo del endeudamiento (6).

Del jubileo se ocupan varios libros de la Biblia, por ejemplo: Lv. 25:7-18; Dt. 15:1-18; Jr. 34:8-22 e Is. 61:1-2, citado por Jesús en su presentación en Nazaret. La razón de esta ley ideal es aceptar a Dios como rey en *todas* las esferas de la vida y, por lo tanto, como alguien que está contra *todo* lo que aplaste y encadene a sus hijos. Es una confesión de fe en Dios rey, que cuida de los que nadie cuida y da a quienes los dueños postizos de la tierra quitan todo (Sal. 113:7; 140:13; 145:8-21; 146:5-10; Lc. 1:52-53). *No* se trata de defender *la bondad de los pobres y oprimidos, sino de aceptar la fidelidad y la justicia de Dios.*

Y con Jesús llega el momento en que este ideal se vuelve realidad.

De hecho, con la enseñanza y la obra de Jesús podemos ver claramente cuál es el proyecto de Dios y qué ofrece éste a los pobres, la mayoría de los habitantes de la tierra.

6. Sh. H. Ringe: *Jesus, liberation and the biblical jubilee,* 27s (Fortress Press, 1985).

d) A estas alturas me parece más que claro que el proyecto del FMI (Fondo Monetario Internacional) y demás fuentes de poder económico, son el polo opuesto a la visión que de Dios y de Jesús, su palabra definitiva, nos presenta Lucas. Y, por consiguiente, como cristiano, tengo que oponerme a él con todas mis fuerzas, con toda mi inteligencia y con todo mi corazón.

II

a) Esta visión es compartida por una comunidad de lengua griega, anterior a Mateo y a Lucas, pues ambos nos transmiten casi con las mismas palabras la pregunta del Bautista, la respuesta de Jesús y la bienaventuranza relacionada con la respuesta (Mt. 11:3-6; Lc. 7:19b, 22, 23).

Lo más probable es que estas palabras no sean ni de Juan ni de Jesús, sino de una de las primeras comunidades de habla griega.

La pregunta del Bautista no corresponde a su visión de un juicio inminente, en el que Yahvé mismo, sin necesidad de intermediario alguno, juzgará con todo el rigor de su justicia (3:7-9). Entonces, "¿Cómo pudo llegar a pensar que su bautizado fuera el juez universal, que está a punto de incendiar todo con su ira justiciera (3:16b-17)?" (7). Además, "al no indicarse cómo reaccionó el Bautista a la respuesta, nuestra fuente nos deja en claro que su formulación no la ocasionó un interés biográfico" (8).

Por otra parte, la respuesta de Jesús supone la aceptación general de que el terrible Día del Señor "debe estar precedido por una primera visita, a mitad de incógnito, del enviado divino, que se dejará reconocer por sus milagros" (9).

¿Hay base histórica para tales suposiciones?

La respuesta (Mt. 11:15 y Lc. 7:22) no es una reseña biográfica de Jesús, sino la interpretación de su obra a través del libro de Isaías,

> ...con ella se ilumina la obra de Jesús. Las obras de misericordia de Jesús con los paganos, con la pobre viuda, con los publicanos y pecadores se entiende en profundidad, cuando se sabe quién es este misericordioso, y qué sucede realmente con tales hechos (10).

Se nos está diciendo que *ya llegó* la era futura de salvación. Sus bendiciones son una realidad *ya presente*. El mensajero último, definitivo, del amor fiel de Dios, de "su entrañable misericordia" (1:78), es Jesús de Nazaret. "El ha venido como la personificación de las bendiciones prometidas por el profeta" (11).

Como Jesús proclamó el Reinado de Dios y no se predicó a sí mismo, en buena conciencia no puedo atribuirle a él esta respuesta. Aquí se trata de una visión de fe, que tuvo de él una de las primeras comunidades cristianas.

7. D. Zeller: *Kommentar zur Logienquelle,* 39 (KBW, 1986).
8. P. Hoffmann: *Studien zur Theologie der Logienquelle,* 201 (NTA. 1982).
9. J. Dupont: *op. cit.,* 68.
10. H. Schürmann: *Das Lukasévangelium* I, 406 (Herder, 1969).
11. J.A. Fitzmyer: *The gospel according to Luke* I, 667 (Anchor Bible, 1981).

b) "En la respuesta, Jesús conserva su secreto al revelarlo sólo una vez y oír que ve a la luz de la profecía, lleva al conocimiento" (12). Por sus hechos es como se reconoce a Jesús como el anunciado por la Escritura. Devuelve la salud y la capacidad para ganarse la vida y el respeto a la gente considerada estorbo o maldición: ciegos, sordos, inválidos y leprosos. Incluso resucita muertos. No obstante, la señal clara de que con él llegan las bendiciones prometidas es que a los pobres se les anuncia la buena nueva: que Dios reina en beneficio de ellos.

Esta señal distinta a las demás mencionadas, enlistada al último, incluso después de la resurrección de los muertos, cita explícita de Is. 61:1s, es el indicio más claro de que Jesús es "el que ha de venir" y de que no tenemos que esperar a otro.

Ciegos, sordos, inválidos y leprosos, eran más que pobres en su mayoría. Junto a los ciegos y a los sordos, beneficiados por la intervención final de Dios, se alegrarán los oprimidos y los pobres, porque Dios habrá terminado con la tiranía y el cinismo de los opresores, según Is. 28:17-21.

Por eso,

> ...los beneficios concedidos a estos enfermos son prenda de un porvenir mejor, (pues)... la buena noticia anunciada a los pobres no puede ser más que la noticia de que cesarán de ser pobres y de sufrir la pobreza. Así como los ciegos ven, los sordos oyen, los muertos tienen vida, así a ellos no les faltará lo necesario. Ya no serán víctimas de la injusta repartición de bienes. Esto sucederá en el Reinado de Dios, que Jesús declara cercano, pues la pobreza es un mal, y la llegada del Reino de Dios acabará con ella, como con la situación miserable del ciego (13).

En la misión de Jesús, estas bendiciones son algo muy próximo, son algo ya presente.

c) Lo que nos ofrece Dios, en Jesús, el simple carpintero de Nazaret, según las primeras comunidades cristianas, no puede ser más opuesto a lo que nos ofrece la cúspide del poder económico. El hambre, el desempleo, la desnutrición, las amenazas a la salud y a la vida, ciertamente *no* son signos de la llegada del Reino de Dios. Por lo tanto, de ninguna manera puedo acatar esta forma de organizar la economía a escala mundial, por fidelidad a la primitiva comunidad cristiana.

III

Esta visión desconcertante y cuestionadora, ni Lucas ni las comunidades anteriores a él se la sacaron de la manga. Lo único que hicieron fue profundizar el mensaje de Jesús a la luz de la fe en la Resurrección.

12. H. Schürmann: *op. cit.*, 411.
13. J. Dupont: *op. cit.*, 69.

En las tres primeras bienaventuranzas de Lucas (6:20 b-21), haciendo a un lado el marco añadido por él (6:20 a) y las adaptaciones de 6:22-23, podemos encontrar el mensaje central de Jesús.

A diferencia de las bienaventuranzas del Antiguo Testamento, o de la literatura intertestamental, aquí no se formula condición alguna, y el adjetivo o el participio no son acompañados de ninguna precisión (14).

Como algo *sumamente cercano* se proclama la realización del anuncio profético de Is. 61:1-2, sin embargo, "en lugar de anunciarles la buena nueva", se usa la expresión concreta de la buena nueva que les es destinada (15). El Reino de Dios es de ellos.

Se proclama algo realmente paradójico: *dichosos los que viven en la desdicha;* los pobres, los hambrientos, los que lloran, pero no porque son pobres, sino por que *muy pronto Dios reinará en beneficio de ellos* (Mc. 1:15). El futuro de Dios es para ellos. Para ellos es el gran regalo de Dios (12:30). La gran obra con la que se manifestará el Reinado de Dios, es precisamente acabando con el desamparo y la ignominia de ellos.

No se dice lo que los desdichados deben hacer, sino lo que Dios ha decidido hacer en favor de ellos. Ya no reinará el poder destructor del dinero, ni ninguna clase de opresión. Estos perderán su vigor. Dios reinará en favor de los pobres, dándoles bienestar, comida y alegría, cumpliendo así lo anunciado por boca del profeta:

> ...libraré a mis ovejas de las fauces de los pastores para que no sean su manjar... buscaré a las ovejas perdidas, recogeré a las descarriadas, vendaré a las heridas, curaré a las enfermas.. Sabrán que yo soy el Señor cuando haga soltar las coyundas de su yugo y los libre del poder de los tiranos... no los devorarán las fieras salvajes, vivirán seguros, sin sobresaltos... no volverá a haber muertes de hambre en el país, ni tendrán que soportar la burla de los pueblos. Y sabrán que yo, el Señor, soy su Dios y ellos son mi pueblo (Ez. 34:10-30).

Está por llegar el momento en que Dios, "padre de huérfanos, defensor de viudas, que prepara casa a los desvalidos y saca con bien a los cautivos" (Sal. 68:6-7), mostrará toda su piedad a sus pobres (cfr. Is. 49:13).

Jesús les dice con todas sus letras que el sufrimiento de los pobres no es querido por Dios y que, por consiguiente, está por acabarse, porque Dios ha decidido ejercer su reinado.

Los pobres son los destinatarios de las bienaventuranzas, no por lo buenos que son ellos, sino por lo bueno que con ellos es Dios, que "no es parcial ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al emigrante dándole pan y vestido" (Dt. 10:17-18). Esta es la justicia de Dios. Así reina Dios. Por eso quiere el Señor acabar con lo que humilla y hambrea a sus hijos.

En consecuencia, se puede decir que el tema central del mensaje evangélico: "Dichosos los pobres, porque el Reino de Dios es de ustedes",

14. E. Schweizer: *Formgeschichtliches zur den Seligpreisungen Jesu* (NTA. Jan. 1973, pág. 125).
15. J. Dupont: *op. cit.*, 69.

no es más que una manera concreta de afirmar que el Reinado de Dios está cerca (16).

Las bienaventuranzas no son otra cosa sino la revelación de las inmerecidas, y absolutamente gratuitas, justicia y misericordia que caracterizan al Reinado de Dios

Los pobres se llenarán, porque tomarán parte en el banquete de Dios (Is. 25:6) y reinarán porque gozarán con la obra liberadora del Señor (Sal. 126:1-2).

Lo que Jesús promete en nombre de Dios, es la supresión de la situación actual que aplasta a los pobres.

Las bienaventuranzas (Lc. 6:20 b-21)

> ...son una proclamación profética, son absolutas y valen para todos los que en el orden actual son los últimos. Pero su lógica paradójica sólo convence al que reconoce la pretensión de Jesús, que él formula con la proclamación del cercano Reino de Dios (17).

Huelga decir que el mejor comentario a las bienaventuranzas es el mismo Jesús: su trato con los descastados, con los impuros, con los pecadores, con los enfermos, que ni siquiera pueden expresarse, con el gentío hambriento, con lisiados y otros enfermos mal vistos que ni siquiera se lo han pedido y los cura, incluso en sábado; con la fiesta que exige o que provoca para los que carecen de todo. Con sus parábolas sobre la escandalosa misericordia de Dios, que hace estallar toda lógica y todo cálculo. Con su respeto e identificación con los más débiles, con su sentido de grandeza, con su noción de autoridad, con su respeto a la mujer, con su alegría desbordante, con toda su vida, Jesús, parábola del amor de Dios, revela lo ilimitado y gratuito de la justicia y del amor de Dios, rey y padre.

Peca de redundancia confesar que por ningún motivo, si creo en la proclamación del Reinado de Dios hecha por Jesús, puedo aceptar el reinado de ese ídolo devorador que es el dinero, causa del genocidio llamado deuda externa.

IV

a) Después de todo esto parece que no queda otra concusión lógica sino la de la oposición total del Reinado de Dios y el reinado del dinero. No obstante, aquí entramos en uno de los mayores misterios de iniquidad presente en todas las ramas del archidividido cristianismo.

A pesar de que aceptamos a Jesús como palabra definitiva de Dios, a pesar de que Jesús habló suficientemente claro para quien quiera entenderlo, y a pesar de que Jesús mismo nos transmite esta conclusión, en todos los

16. *Idem.*
17. H. Merklein: *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip,* 53 (Echter, 1981).

tiempos y en todas las ramificaciones del cristianismo hemos complicado estas palabras tan claras y esta vivencia transparente de Jesús. ¿No será este el pecado contra el Espíritu? (Mc. 3:29). ¿No será que muchos de los que nos decimos seguidores de Jesús, mantenemos viva la oposición encarnizada de los responsables de su asesinato? (Mc. 8:17-21).

Por esto, se hace casi imposible estudiar desapasionadamente el *logion* de Jesús transmitido por Lc. 16:13 y Mt. 6:24.

b) El *logion* se compone de un proverbio, de una explicación y de una aplicación a los oyentes. En él "se utilizan palabras y construcciones raras o inusuales en relación al resto del Nuevo Testamento" (18).

En concreto, *mamoná* —fuera de nuestro *logion*—, sólo se encuentra en Lc. 16:9, 11.

Las dos versiones, la de Mateo y la de Lucas, aparte de la mención del *oiketes* en Lucas, prácticamente coinciden en todo. Por lo tanto, vienen de una fuente anterior a estos escritos, aunque sin ninguna referencia a las circunstancias en las que el *logion* fue dicho.

c) No se trata de la simple oposición de "Dios" y "dinero", sino de la oposición entre "servir a Dios" y "servir a la riqueza".

En las frases de la explicación tenemos un quiasmo:

Lo que está en juego, por ende, es una disposición afectiva, *es el amor,* es la adhesión cariñosa a alguien. No se trata nada más de cumplir una obligación, sino de darle a alguien, con hechos, el corazón. Es una llamada a tomar una *decisión sin compromisos.*

La oposición es absoluta: o se sirve a Dios o se sirve a *mamoná.* Si no se sirve a Dios, se sirve a *mamoná.* No hay esfera (de la vida) que esté libre de señorío (19).

Ni en la Biblia hebrea ni en el Nuevo Testamento, fuera de las excepciones aludidas, encontramos la palabra *mamoná,* sin embargo, sí se encuentra en Sirácide 31:8: "Dichoso el hombre que se conserva íntegro y no se pervierte por *mamoná.* Esta es una palabra aramea, tomada del hebreo, que significa "en lo que uno pone su confianza" (20).

> Pablo había escrito: o Dios o pecado (Rm. 6:19-22). En este *logion* la alternativa es más concreta: o Dios o *mamoná.* Este tiene un poder demoníaco tan grande que compite con Dios por el señorío (21).

18. J. Dupont: *op. cit.,* 553.
19. H. Weder: *Die Rede der Reden,* 202 (TVZ, 1985).
20. J.A. Fitzmyer: *op. cit.,* 1109.
21. H. Moxnes: *The economy of the Kingdom,* 143 (Fortress Press, 1988).

Son dos realidades totalmente contrapuestas. *Mamoná* aparece como un poder personificado contrario a Dios. Es el ídolo en oposición directa a Dios. Se opone rotundamente al reinado de Dios. Es el gran contrario de Dios.

No hay lugar para el auto-engaño. El verdadero dueño del que se apega al dinero, es este poder demoníaco esclavizante. "Lo que está en juego aquí es la fidelidad a Dios o a la idolatría" (22). Se niega el señorío de Dios si se sirve a *Mamoná,* la riqueza acumulada o derrochada sin consideración por el pobre (12:13-21, 16:19-31), fruto de la explotación (20:47) o de la rapacidad (11:37), la no compartida con los necesitados (18:22-23, 24-25), la causa del poder que excluye y que margina (14:21).

Si uno sirve al dinero, lo ama, se adhiere a él y, consiguientemente, no puede "amar a Dios con todo su corazón, con toda su alma, con todas sus fuerzas y con toda su mente" (10:27); por lo mismo, uno no vive la fe en el único Dios. Al tener dos dioses, rebajo a Dios a la condición de ídolo.

Si sirvo al dinero, soy esclavo de éste y no puedo servir a Dios. Si sirvo a Dios, "no soy esclavo, porque Dios me hace su hijo" (23). Esa esclavitud "pervierte al grado de no oír ni a Moisés ni a los profetas. Lo asevera Abraham mismo —16:31" (24).

Este es el gran pecado. Esta es la verdadera y radical oposición al Reinado de Dios y su justicia. Esto no sólo es ateísmo, es antiateísmo, y del peor.

Está demasiado claro: nuestra fe en Dios es pura farsa si nos ponemos al servicio de su mayor enemigo. No hay manera de llegar a un compromiso: o amamos a Dios o servimos a *mamoná,* ese terrible ídolo que está en oposición diametral al Reinado de Dios, protector de los pobres.

d) La aplicación de este *logion* de Jesús a nuestra situación, sale sobrando. Es algo que se pasa de claro.

Entonces, ¿alguien debe pagar la deuda externa?... Quienes la provocaron y quienes se han aprovechado de ella.

Para este caso sería iluminador el estudio de la perícopa sobre el impuesto al César (Mc. 12:13-17), porque no se trata de un deber hacia un estado cualquiera, sino hacia el poder imperial.

Pero resulta que me pidieron un artículo, no un libro.

22. J. Mateos y F. Camacho: *El evangelio de Mateo,* 73 (Cristiandad, 1981).
23. H. Weder: *op. cit.,* 203.
24. S. Freyne: *op. cit.,* 101.

EL IMPERIO Y LOS POBRES EN EL TIEMPO NEOTESTAMENTARIO

Néstor O. Míguez

Los textos bíblicos, a la vez que textos fundacionales y permanentes para la fe cristiana, comparten con toda la literatura humana los condicionamientos del momento histórico en el que fueron plasmados. Es más, parte de su gran riqueza para nosotros reside justamente en que a través de ellos percibimos las luchas y contradicciones sociales en las que nuestra fe toma forma. Es el testimonio de la interacción permanente entre la Palabra de Dios y la acción humana, es decir, la praxis social de la revelación. Por ello no podemos ver en la existencia del Imperio Romano, en la época neotestamentaria, sólo un "marco histórico", una especie de telón de fondo, más o menos neutro, frente al cual se juega el drama de la salvación y surge la *ekklesia* cristiana. Es, por el contrario, un actor principal, ya que conforma la estructura social básica, "los poderes y principados de este mundo" con los que se confronta la naciente comunidad.

Se nos hace necesario conocer la estructura económico-política del Imperio, a fin de poder discernir con mayor claridad de qué manera esta formación social es parte de la realidad humana que afecta y es afectada por el mensaje y praxis que se genera en ella por la acción de Jesús y sus seguidores. Más cuando el tema de nuestra reflexión, tiene como referencia la situación económica y política generada en nuestro propio contexto por el proceso de tansferencia de recursos de los países empobrecidos hacia los "países centrales", mediante la así llamada "deuda externa".

Este artículo es un intento por destacar algunos elementos de la formación económico-social del Imperio en el primer siglo cristiano, que pueden servir para profundizar la lectura de los textos bíblicos en nuestra propia realidad. No intenta ser una historia económico-social de Roma, ni un trabajo técnico sobre la economía y política de la época. Sólo queremos poner de relieve algunos aspectos de ese "actor" de los textos bíblicos, que conforman las políticas imperialistas del principado romano.

I. El bloque histórico del principado romano

Desde ya es necesario dejar de lado cualqier intento de concordismo (1), de asimilar el imperialismo romano a lo que actualmente definimos como

1. Para una crítica del concordismo ver: Croatto, J.S.: *Hermenéutica bíblica,* La Aurora, Buenos Aires, 1984, págs. 13-14.

política imperialista. La formación social que analizamos es una formación pre-capitalista, y no es posible ignorar las distancias entre los mecanismos de producción, apropiación y concentración económica que se dan en ella y en el capitalismo moderno. Pero, aunque tengamos que dejar parcialmente de lado el concepto actual de imperialismo (2), hay ciertos elementos que hacen a la explotación de pueblos y naciones que nos permiten establecer un puente conceptual que haga asequible, para nosotros, la realidad en que se debatían los pobres que conformaron las primeras comunidades cristianas.

El período que denominamos del "principado romano" (3), se extiende desde el acceso de Augusto al unicato como *princeps* hasta la ascención de Dioclesiano, en cuyo reinado la crisis que comienza a desencadenarse produce modificaciones en la articulación socio-política vigente hasta entonces. El principado constituye una unidad, una única formación social abarcadora. A los efectos del análisis es necesario distinguir sus instancias económica, política, social y cultural, así como reconocer variaciones más o menos significativas en distintos ámbitos de su extensa geografía. No obstante, como formación social el principado romano se conforma como un sólido "bloque histórico" (4). El período conocido como la *Pax Romana,* muestra su fuerza y estabilidad.

La unidad de este bloque histórico está asegurada por la hegemonía indiscutible de la clase propietaria terrateniente y su punta de pirámide, la casa imperial. En el plano político esta hegemonía está asentada sobre el poder del Ejército, cuyo vértice lo constituye, justamente, el *Imperator.* La misma figura (posteriormente divinizada) del César, se transforma en el símbolo de la unidad ideológica del Imperio. En torno de la existencia del *princeps* se organiza (se "ligan orgánicamente") el conjunto de las relaciones sociales (materiales y simbólicas) de la formación social del Imperio y se conforma el "bloque intelectual".

El modo de producción del principado está asentado sobre un sistema de explotación esclavista (5). La contradicción en términos económicos se produce por el hecho de que es del trabajo cautivo de donde se extrae el mayor plusvalor, y que es este modo productivo el que permite acumular el excedente económico del que se apropia la clase propietaria fundamental. Esto no significa que la mayoría de la población del Imperio estuviera sujeta a esclavitud, ni siquiera que los esclavos realizaran la mayor parte del traba-

2. Para una discusión de la aplicabilidad del concepto de imperialismo a la Antigüedad, y su relación con las concepciones actuales ver: Musti, Domenico: *Polibio e l'imperialismo romano.* Liguori Editore, Nápoles, 1978, especialmente la Introducción.
3. En la denominación de "principado" para este período, sigo la argumentación de G.E.M. de Ste. Croix: *The Class Struggle in the Ancient Greek World,* Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1981, pág. 373.
4. Utilizamos esta expresión en el sentido que adquiere en la obra de Antonio Gramsci. Ver la notable exposición del tema en: Portelli, Hughes: *Gramsci y el bloque histórico,* Siglo XXI, Méjico, 1973.
5. En el No. 3 de RIBLA, Ludovico Garmus ("El imperialismo: estructura de dominación", págs. 7-23) señala qué entendemos por "sistema esclavista" y su vinculación con un sistema imperialista; en su caso analiza el Imperio asirio. La obra de G. de Ste Croix ya citada, trae un extenso análisis de la naturaleza de la conformación esclavista en el mundo griego antiguo, incluyendo el Imperio Romano.

jo productivo (6). Sin embargo, la mayoría de los trabajadores libres (artesanos independientes, pequeños campesinos y pescadores, etc.) solo alcanzarían una economía de subsistencia. El excedente acumulable provenía principalmente del trabajo de los esclavos en las grandes explotaciones agrícolas y los grandes talleres artesanales. Pero aún los trabajadores libres no propietarios, o con pequeñas propiedades trabajadas familiarmente, estaban agobiados con otras formas de exacción, como los impuestos, contribuciones y tasas, los servicios compulsorios, la conscripción militar —en el caso de los ciudadanos romanos, etc. La existencia de una economía cuya acumulación se basa en la explotación del trabajo cautivo, afecta no sólo al esclavo y a su patrón, sino que determina también la forma de inserción y articulación de las otras formas de producción económica y del conjunto de las relaciones sociales.

Sin embargo, sería una simplificación reducir a esta contradicción fundamental todo el conjunto de las relaciones sociales en el Imperio, ya que en este tiempo nos encontramos con "una complejidad de las relaciones de clase en la sociedad romana" (7). No podemos suponer que una vez definido el sistema global, a partir de allí se explican acabadamente todas las situaciones particulares de cada grupo o sector social. No obstante, tampoco es posible dar cuenta de las condiciones sociales y de las diferentes expresiones superestructurales que se dan en una sociedad, si no vemos su inserción en la estructura social global.

II. Situación general de la economía

"Ciertamente puede señalarse con seguridad al Alto Imperio [el principado] también como el período de florecimiento de la económica romana" (8). Coinciden un ensanchamiento de las fronteras del Imperio (con una agregación de mano de obra esclava proveniente de los pueblos conquistados) y ciertas condiciones favorables al comercio interno y externo, el aumento de la producción en las economías provinciales, un aumento del proceso de urbanización, entre otros datos. Para nuestro tema resulta importante también notar que es un período de gran monetarización de la economía romana.

De este conjunto de condiciones podemos destacar:

a) *La anexión de territorios:* la vocación expansionista aparece a lo largo de toda la historia romana, pero el tiempo del principado marca el hecho de la anexión económica real. Los territorios conquistados militarmente

6. Ste. Croix, G. de: *op. cit.*, pág. 133.
7. Mazza, Mario, en: Staerman, E.: *La schivitú nell' Italia imperiale, I-III secolo*. Editori Reuniti, Roma, 1982 (2a. ed.), Prefacio, pág. XXI.
8. Alföldy, G.: *Römische Social-Geschichte*, Franz Steiner Verlag GMBH, Weisbaden, 1975. Todos los historiadores consultados sobre este período coinciden, palabras más o menos, con esta definición.

eran anexados económicamente no sólo como fuente de tributos, sino incorporados a la producción y a la actividad comercial, mediante el establecimiento de colonias, el reparto de las tierras fértiles entre la clase propietaria romana y su incorporación a la administración romana. Sólo Egipto conservó parcialmente su estructura tradicional de explotación agrícola. Así, el sistema de explotación esclavista romano se reproducía en toda la extensión imperial con escasas variantes. Por otro lado, como ocurrió con otros imperios, incorporábase a gran parte de la población de los territorios conquistados, ya sea como mano de obra cautiva, ya sea llevando al centro imperial a la intelectualidad y la mano de obra especializada.

b) *El lugar del Ejército:* el Ejército, expandido en todo el territorio, jugó un papel fundamental, no sólo por su significación política, como garante de la *Pax Romana,* sino también como factor socio-económico. Mantener un ejército tan numeroso y disperso, requirió una política contributiva muy fuerte por parte del Estado romano. Por otro lado, la presencia militar significaba cierta tranquilidad para el gran comercio (grandes rutas libres de ladrones y piratas), y cierta intranquilidad para los mercados pequeños (expuestos a la extorsión y saqueo militar). Siendo la paga en moneda romana, la presencia de las tropas también tuvo importancia en la monetarización de la economía y en la imposición de la moneda romana como principal circulante metálico.

c) *El proceso de urbanización:* la política imperial promovió la formación de conglomerados urbanos, alentando la formación de colonias, especialmente con veteranos del Ejército. Esta expansión urbana, sin embargo, no debe exagerarse, por cuanto la economía y el grueso de la distribución poblacional mantuvo una condición agraria. No obstante, desde nuestro punto de vista es fundamental, pues la existencia de la ciudad modifica la forma de distribución económica; la ciudad tiende a metalizar la economía y a concentrar el excedente económico. La clase fundamental del Imperio, el propietario latifundista, se concentró en las ciudades e impuso desde el centro urbano la dinámica de transferencia y acumulación.

d) *El crecimiento del comercio:* el lema imperial *pax et securitas* (ver I Ts. 5:3) señala, sin duda, la gran ventaja que el Imperio significaba para la actividad comercial. Fuera de los grandes terratenientes, fueron los banqueros y comerciantes los que más se beneficiaron en este tiempo. La importación de bienes suntuarios se constituyó en un negocio lucrativo, a favor de la disponibilidad de las clases propietarias. El comercio de granos de las provincias (especialmente de las africanas) hacia Roma, para abastecer al *populus* y al Ejército, era decisivo, aunque la mayoría de las veces fue producto de la imposición fiscal más que del trato comercial. Ciertas artesanías propias de una región, comenzaron a circular por todo el Imperio. Cuando la actividad comercial se asociaba con el gran negocio del transporte

marítimo, se conquistaron significativas fortunas que permitieron a los descendientes de estos comerciantes ingresar a las clases propietarias latifundistas. Sólo este último tipo de riqueza era considerado fundamental.

Sin embargo, estos factores de auge económico no deben confundirnos en cuanto a lo que podría llamarse cierta "prosperidad". Las condiciones naturales de la economía y la explotación agropecuaria, seguramente significaban que la ración disponible para la mayor parte de la población fuera apenas la suficiente como para asegurar la subsistencia. El excedente que permitía la fastuosidad proverbial de la clase alta romana, o de sus aliados vernáculos en los territorios conquistados, era la parte de la ración arrancada a golpe de látigo a los esclavos, o a golpe de impuesto a las ciudades dependientes (que a su vez lo extraían de la zona agrícola circundante).

> Quizás no sea coincidencia el que este período de creciente urbanismo, de aumento absoluto y relativo de números en las clases económicamente parasitarias, del lujo en los estilos de vida, fuese también el período en el cual cobró toda su fuerza la diferenciación entre *honestiores* y *humiliores*, síntoma de la depresión del *status* de los hombres libres pobres, tanto artesanos como campesinos (9).

No resulta extraño, entonces, que ciertas regiones del Imperio fueran golpeadas por duras hambrunas en un momento u otro, como ocurriera con Judea en tiempos de Claudio (Hch. 11:28-30). Ni que cuando tal cosa ocurría, era más fácil encontrar alimentos en la ciudad parasitaria que en la zona rural productora (10). La economía del Imperio, en la conjunción de estos cuatro factores señalados, favoreció la concentración de riqueza en la capital imperial y algunos otros centros urbanos de mayor desarrollo, pauperizando para ello a la mayoría de la población. Se desarrolló un mercado de bienes hegemonizado por la clase fundamental urbana, que concentró la riqueza y el poder político.

III. Monetarización y explotación económica

Desde el punto de vista económico y social, nos interesa saber de qué manera se produjo esta concentración económica y cómo influyó en la estructura productiva del principado y en la distribución y circulación de bienes. El esclavismo, como modo de producción, encierra una de las claves. Pero aún con un modo de producción dominante, subsisten otras formas productivas. En el caso del Imperio romano, estas otras formas no quedan al margen de la explotación económica. También son incorporadas al conjunto del sistema y de alguna manera sometidas a las condiciones de exacción en las que se desenvuelve la totalidad de la economía.

9. Finley, Moses: *Economía de la Antigüedad,* Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 1974, pág. 197.
10. Ste Croix, G. de: *op. cit.,* págs. 219-220.

Una de estas formas es la existencia del mercado como centro comercial. Para ello no basta con reconocer la extensión cuantitativa del mercado, sino la calidad específica y modo de la actividad productiva y comercial. Una pregunta importante en este tipo de análisis, es la cuestión acerca de la función del mercado en la regulación del intercambio y del grado de monetarización de la economía. En ese sentido hay que considerar que el mercado antiguo no obedecía a "la ley de la oferta y la demanda", en los términos en que esto se entiende en la economía capitalista. Intercambio de bienes y mercado no pueden asimilarse. El mercado creador de precios solamente es posible por la presencia de la competencia (11).

Para la mayor parte de los bienes que eran consumidos en las ciudades (llamadas por Max Weber *centros de consumo* (12)), las importaciones no eran objeto de competencia sino de transacciones fijas administrativas y realizadas (o al menos ciertamente controladas) por el gobierno. Los cambios de precios obedecen a factores ajenos al control del productor (condiciones climáticas, cambios políticos, condiciones del transporte, etc.), y no tanto a las "leyes del mercado" o a la "concurrencia de la competencia en el mercado". Por otro lado, el mercado, como lugar de concentración real de la actividad comercial, era el lugar por excelencia para el desarrollo de la tarea impositiva.

Podemos decir que si bien el comercio era una actividad lucrativa para ciertos sectores, lo era en virtud de su estabilidad. En otras palabras, la "aventura comercial" existía por los riesgos que significaba el transporte de la mercancía más que por las condiciones y variaciones del mercado. Las actividades que mayor volumen movían, como la provisión de cereales a las grandes ciudades, no eran actividades "del mercado" sino producto de las contribuciones en especie, como en el caso de Roma, o de procedimientos regulados por el Estado. Por ello mismo, difícilmente podían ser operaciones que involucraran moneda. Para decirlo claramente, las operaciones más significativas de intercambio de bienes no eran operaciones de mercado ni operaciones monetarizadas.

Esto nos lleva a la otra pregunta, que es la del grado de monetarización de la economía. Esta cuestión es importante para nuestra comprensión porque la moneda interviene no sólo como factor económico, sino también como factor simbólico, como veremos más adelante. La metalización de la economía (el uso de la moneda metálica como bien de pago) permite una cuantificación uniforme del excedente económico. Es así que una economía metalizada produce una circulación más rápida del excedente y facilita su apropiación. Sin duda, esto ocurrió hasta cierto punto durante el principado romano. Asistimos al período de mayor monetarización de la Antigüedad, a tal punto que en un momento, el circulante monetario superó al excedente real de la economía. Lo que no es lo mismo que decir que la cantidad de

11. Polanyi, K., Arensberg, M. y Pearson, H.: *Comercio y mercado en los imperios antiguos,* Editorial Labor, Barcelona, 1977, pág. 313.
12. Citado por Finley, M.: *op. cit.,* pág. 195.

moneda superó a la producción, ya que la economía del imperio, con todo el desarrollo alcanzado, nunca dejó de ser una economía "natural".

La inexistencia aún de una moneda fiduciaria (el billete, la nota bancaria, etc.) restringía las posibilidades de una circulación efectiva. Rostovtzeff llega a afirmar que "Italia no poseía en su territorio metales suficientes para la acuñación de moneda" (13). Tanto que uno de los personajes más ricos de fines del siglo I, Plinio el Joven, poseedor de una extensa fortuna en tierras, encuentra dificultades para reunir el efectivo que le demanda la adquisición de una nueva parcela en la Umbría (14). La limitación del uso de la moneda metálica, que sólo se superará por la creación de la moneda fiduciaria, no impidió, sin embargo, que jugara un papel decisivo en el modelo de acumulación que se generó y en los mecanismos de transferencia, que crearon una situación de endeudamiento para las economías periféricas. Aun cuando los intentos por parte de algunos emperadores de cobrar ciertas contribuciones en metálico, resultaron a la larga imposibles (15).

Para completar el panorama económico es necesario mencionar la actividad financiera, dado que conformaba una de las formas de acumulación y circulación del excedente por vía metálica que caracterizó al principado, y que permitió que el intercambio fuera acompañado por una política bancaria y de inversión (16). No está de más señalar que algunos esclavos (posteriormente libertos) que actuaban como administradores y secretarios de sus patrones, y que estaban encargados de las transacciones financieras, lograron ellos mismos acumular una fortuna considerable como prestamistas. No obstante, es también necesario destacar que la misma naturaleza agraria de la economía, y el propio modo esclavista de producción, limitaban las posibilidades de expansión económica que este intento "monetarista" podía presagiar, y el desfasaje entre el grado de monetarización de la economía del principado y el modo productivo, fue uno de los factores que provocó la crisis del sistema.

Nos encontramos, entonces, con un período de gran concentración del excedente, o, en otros términos, de una mayor exacción económica por parte de la clase fundamental. Esto significó una demarcación más estricta del límite entre las clases sociales, toda vez que el excedente, así como la mayor parte de los bienes productivos, se concentran en pocas manos, especialmente en las del nuevo vértice de la pirámide social: el César, su casa y sus "amigos". La política económica del imperialismo romano muestra ciertas características propias, que la diferencian de otras formas de Imperio de la Antigüedad. Aparecen rasgos de similitud con ciertas formas modernas de acumulación económica. Se constituye una economía "central" dominante, que acumula el excedente, que establece mecanismos de

13. Rostovtzeff, M.: *Historia social y económica del Imperio Romano* (2 tomos), Espasa-Calpe, Madrid, 1962, Vol. I, pág. 126.
14. Finley, M. I.: *op. cit.*, pág. 199.
15. Staerman, E.M.: *op. cit.*, pág. 6.
16. Alföldy, G. de: *op. cit.*, pág. 85.

transferencia y concentración que no dependen solamente de la recaudación impositiva (la cual ciertamente no faltó en el Imperio). Por otro lado, se traslada el modelo de explotación imperante al conjunto de los pueblos sometidos (lo que constituye una diferencia con las formaciones asiáticas), reproduciendo las condiciones de dominación al interior de éstos mediante el fortalecimiento de élites vernáculas asociadas. Se establecieron mecanismos "financieros" de circulación económica de la "periferia" hacia el centro, y de los lugares de producción de materia prima hacia centros de consumo parasitario.

A los fines de nuestro trabajo, nos encontramos en la segunda mitad del siglo I con el sistema esclavista en su plenitud, con un alto grado de monetarización y de acumulación del excedente, con un comercio dinámico para los parámetros de la Antigüedad, y con la existencia de una clase fundamental de terratenientes urbanos, cuyo máximo exponente es la propia figura del *princeps*, quien es a la vez el operador político fundamental en su carácter de jefe único del Ejército. Frente a ello no aparece ninguna fuerza política capaz de discutir esa hegemonía, con naciones y pueblos periféricos debilitados y sometidos a una fuerte exacción económica, cuyas élites han sido asimiladas al sistema dominante y con una creciente brecha entre los sectores sociales.

IV. Factores políticos

La existencia de una clase hegemónica tan fuerte y de mecanismos permanentes de explotación, no puede explicarse sólo desde el análisis de ciertos factores económicos. Es necesario señalar elementos políticos e ideológicos concurrentes, que posibilitaron casi cuatro siglos de dominación imperialista romana con escasa oposición. No podemos en este breve artículo abarcar la totalidad de estos factores. Sin embargo, a los fines de que nuestro panorama sea un poco más amplio, enumeraremos algunos cambios que se dieron en la organización política en el pasaje de la República al Imperio que facilitaron esta situación.

Entre estos factores políticos, podemos señalar:

a) Se modifica el lugar del ciudadano en la formulación de la política, surgiendo con más fuerza los "hombres nuevos" que provienen de las oligarquías provinciales, de la carrera militar o de la administración cesárea. Un ejemplo de esto es que en las propias *polis* libres de Grecia, la *ekklesia*, asamblea integrada por los ciudadanos libres, va perdiendo su capacidad política a favor de la *boulé*, el Consejo constituido por la élite que era reconocida como parte del *ordo* decurional romano. En Roma, los comicios ciudadanos prácticamente habían desaparecido, y sus funciones habían sido subsumidas en la autoridad cesárea, que tenía el ser "tribuno vitalicio" entre sus atributos de gobierno. De esa manera el "ciudadano", aun cuando esta

categoría importaba ciertos privilegios legales, había ido perdiendo su poder político a favor de las oligarquías imperial y local, y de los funcionarios administrativos.

b) La modificación de los mecanismos de administración estatal romana, también comporta cambios políticos. Uno de ellos es la necesidad de una administración centralizada, con la que se desarrolla una burocracia estatal cada vez más poderosa. El poder administrativo se revela como uno de los anclajes del mecanismo de dominación y los administradores se constituyen como un factor político fundamental. De esta manera, los funcionarios del César acceden a un poder creciente. Pero no debe verse esto como el surgimiento de una nueva "clase social" enfrentada con el patriciado romano. Si bien hay enfrentamientos parciales también hay una paulatina asimilación. Se produce el pasaje de un estado aristocrático a uno burocrático. No obstante, este Estado burocrático central, que por su capacidad administrativa asegura el flujo de bienes de la periferia hacia el centro imperial, se apoya y se recluta en las aristocracias locales de los estados sometidos.

c) Un tercer factor es la presencia del Ejército en la nueva síntesis política imperial. El famoso "cruce del Rubicón" por parte de César en el 49 a.C., marca el comienzo de la participación plena del poder militar en la determinación del curso político de Roma. A partir de ese momento queda consagrada una realidad que durará siglos: el Ejército conquistador pasa a ser la principal fuerza política interna, eje del poder imperial y sustentadora de la política romana. La extensión territorial y la heterogeneidad de los pueblos conquistados, exige la presencia de una fuerza militar sólidamente estructurada, profesionalizada y estable. El poder militar reside disperso a lo largo y ancho de la cuenca mediterránea, y el poder político de Roma está vinculado a la efectividad y cohesión de las fuerzas que aseguran el control de la *Pax Romana*. La fuerza a la que se le confía el uso de la violencia hacia el enemigo externo y en la expansión del propio poder, termina imponiendo esa capacidad de violencia en el interior de la propia formación social. Sería, sin embargo, nuevamente un error presuponer que la fuerza del Ejército lo constituye en una "clase". Su poder tiene otra dimensión; su acción, objetivamente, responde a los intereses de la clase fundamental (sus comandantes eran senadores y caballeros romanos), aunque eventualmente se generen contradicciones secundarias y conflictos que surgen de la pugna política en el seno del Estado.

Pero no podemos considerar que es la acción directamente militar del Ejército romano como represor, lo que asegura el control imperial. El Ejército cumple también una función económica y una función ideológica. Como factor económico, el Ejército provee una realización propia, ya que es un factor "productivo" (incorpora territorios, botines de guerra y esclavos). Por otro lado, es un factor de circulación monetaria. Desde el punto de vista ideológico también es importante. Más que reprimir directamente, el Ejér-

cito trasmite una sensación de invulnerabilidad del poder romano, y a la vez ofrece un modelo de estructuración social. Así lo señala E. Staerman:

> Finalmente el gobierno necesitaba de organismos fieles y bien organizados no sólo para la ejecución sino también para la propaganda de su política y de la ideología oficial. Uno de estos organismos era el Ejército. Los soldados y los comandantes que habían prestado su servicio eran ahora veteranos dispersos en las ciudades de Italia y en las provincias y, después de haber defendido el Imperio con las armas, desempeñaban diversos cargos (como administradores de territorios, o incluso como agentes secretos e informadores); pero sobre todo eran portadores de romanidad, de ideas y cultos romanos que gozaban de protección oficial (17).

V. Factores ideológicos

Esto nos lleva de pleno a la consideración de algunos factores de tipo ideológico. Lo ideológico es un elemento constitutivo de la dominación y está totalmente integrado en el "bloque histórico", ya que es el "bloque intelectual" lo que permite la articulación entre los factores estructurales de acumulación económica y las políticas y elaboración simbólica. Para que pueda hablarse de una hegemonía absoluta, como la que se da en el bloque histórico del principado, es necesario percibir que la conformación ideológica dominante es tal que la dominación aparece como legítima e inevitable. Aun a los ojos de los propios sometidos. Es decir, que la clase fundamental logra imponer su dominio como legítmo, o al menos como necesario, conveniente o inevitable, y articular esta concepción dentro de la sociedad política sin necesidad de recurrir continuamente a la fuerza militar (18). Tal es la función del "bloque intelectual", que produce una verdadera apropiación de la producción simbólica por parte de la clase fundamental mediante su dominio de la sociedad política.

> César se propuso (...) atraer a Roma los mejores intelectuales de todo el Imperio romano, promoviendo una centralización de gran alcance. Así se inició la categoría de los intelectuales 'imperiales' en Roma (19).

La extensión de esta construcción ideológica y su vinculación con los mecanismos de transferencia impuestos en la sociedad imperial romana, impiden aquí una exposición siquiera tentativa de su conjunto. Me limitaré, pues, a los dos elementos que considero más estrechamente vinculados con el tema de la transferencia económica: el de la *Pax Romana* y la función ideológica del acuñamiento de moneda.

Si, como ha sido considerado en los párrafos anteriores, el Imperio se organiza teniendo al Ejército como uno de sus centros políticos, resulta

17. Staerman, E.: *op. cit.*, pág. 162.
18. En el caso concreto del principado romano, señala estos aspectos A. La Penna: *Aspetti del Pensiero Storico Latino*. Piccola Biblioteca Einaudi, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1978, pág. XI.
19. Gramsci, Antonio: *Gli Intellettuali*. Editori Reuniti, Torino, 1978, pág. 38.

evidente que la síntesis ideológica dominante debe crear un espacio central para la presencia de la fuerza militar imperial. Por contradictorio que parezca, este espacio ideológico para la legitimación de la imposición militar se construye durante el principado en torno de la *Pax*. La intervención de la fuerza armada romana es la "factora de la paz": "Si quieres la paz, prepárate para la guerra", había dicho Cicerón.

Dado que el poder militar romano aparece como inexpugnable, cualquier resistencia a él termina por ser no sólo militarmente inútil, sino además ilegítima. Es ilegítimo oponerse por la razón que la fuerza misma encierra. Según esta argumentación, el sometimiento a esta fuerza irresistible termina por ser válido, porque Dios (los dioses) está donde está la fuerza. Es conveniente, por cuanto así se asegura un orden que resulta en la preservación de un sistema de vida que termina por identificarse con la vida misma. Sin duda, esta fue la experiencia de las clases altas de los sectores helénicos sometidos y aliados a Roma. Justificación que aparece incluso en boca de Flavio Josefo, un judío helenizado que con estos razonamientos descalifica a la guerra nacionalista de sus compatriotas de Judea. Gracias a este dominio, Josefo le hace decir a Tito que los que se someten a Roma, "están gozando en paz de sus posesiones" (20). ¡Claro que para ello hay que tener posesiones!

Esta "paz y seguridad" garantizada por la presencia de las legiones romanas, es el espacio necesario para el desarrollo del comercio internacional, que a la vez que lucrativo, favorecía la concentración económica. Porque de la periferia hacia Roma, fluía la mercadería, y de Roma hacia la periferia, circulaba moneda, cuyo valor dependía de la vigencia del dominio romano. Así, pues, se justificaba el mantenimiento del Ejército como mantenimiento de la paz, y con ello se justificaba el sistema económico que garantizaba la presencia del Ejército. La desocupación producida por el "vaciamiento" de las economías agrícolas regionales en el molde esclavista, encontraba su compensación con la incorporación de los desocupados de ciudadanía romana en el Ejército, y la presencia de éste para evitar el alzamiento de los otros desocupados.

De esa manera, el mundo se ordena de acuerdo a los principios de poder: las cosas están en su lugar, hay seguridad, hay paz. Los ricos son ricos, gobiernan y disfrutan; los pobres son pobres, se someten y trabajan; Roma es eterna y su dominio no conoce fin: es la Paz definitiva. Los hombres deben reconocer que los dioses son los garantes de esa paz (21). El mantenimiento del sistema es la garantía de la vida humana y de la *Pax deorum*. Quebrar cualquiera de los datos de este sistema, es amenazarlos a todos.

De este modo, tanto los factores ideológicos a nivel político como religioso, juegan a favor del ordenamiento económico. La religiosidad del

20. El desarrollo de este punto es expuesto por Wengst, K.: *Pax Romana and the peace of Jesus Christ*, SCM Press Ltd., Londres, 1987. especialmente págs. 15-21.
21. Una estudiada exposición del tema en: La Penna, A.: *Orazio e l'ideologia del principato*. Giulio Einaudi Editore, Torino, 1963.

Imperio no es, al modo de hoy, una religiosidad subjetiva, sino objetiva. El creyente individual podía optar por el Dios que quisiera, los cultos oficiales, sus deidades nacionales o los ritos mistéricos, y saciar su interioridad con las plegarias que tuviera a bien elegir. Lo importante es que participara de los actos de culto colectivo (festivales, juegos cívicos, etc.) y se asegurara su reconocimiento de las deidades oficiales, a las que pronto se agregaron el propio Emperador y la "diosa Roma". Es decir, los actos formales que constituyen la "religión política".

Una de las formas de imponer la hegemonía ideológica, y que para nuestro tema resulta especialmente significativa, es la circulación monetaria. La moneda hace presente a la ideología dominante, al menos de tres maneras:

a) la presencia de la moneda crea una serie de mecanismos que influyen sobre toda la conformación ideológica, por la trasmisión de poder que establece a través de los mecanismos que Marx llamó "fetichización" (22). Se hace presente el poder de la moneda misma como portador de valor. De esa forma, el valor del producto es reemplazado por una ficción, la moneda, que aparece conteniendo al producto mismo. La posesión de la moneda crea así, tanto en el que la posee como en el que carece de ella, una imagen de valor que se configura como poder.

b) por otro lado, muestra el dominio del poder emisor. Quien tiene el poder, es quien emite la moneda y declara su validez. Cuando la moneda romana se convierte en la medida económica en toda la extensión de la cuenca mediterránea, desde Britannia hasta el Indo, indica quién gobierna y quién regula toda la actividad económica en ese ámbito. Cuando Jesús es preguntado por el pago del tributo (Mc. 12:13-17), responde señalando justamente este dato. La moneda del tributo —la moneda romana— es portadora de todo el sistema cesáreo. Si se está dispuesto a ser incluido en este sistema, no hay forma de evitar las consecuencias que trae aparejado. El tema es que el sistema que se maneja con esta moneda, está excluido de la bendición divina. Pertenece a otra divinidad: al César.

c) la circulación de la moneda es también la circulación de una imagen, como también lo destaca Jesús (23). La moneda del tributo, con la imagen del "divino César", es portadora de un determinado mensaje. Cuando el Imperio acuña una moneda para celebrar la derrota del alzamiento judío en el año setenta, la imagen impresa muestra a Tito con un pie sobre un escudo, bajo el cual aparece tirada y derrotada una mujer, con la inscripción: Judea.

22. Para esta comprensión, nos regimos por los trabajos de Godelier (Godelier, M.: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas,* Siglo XXI Editores, Madrid, 1974, especialmente capítulos X y XI) y de Hinkelammert (Hinkelammert, F.: *Las armas ideológicas de la muerte,* Sígueme, Salamanca, 1978, especialmente págs. 32-45).
23. Ver la interesante exégesis en ese sentido de Klaus Wengst: *op. cit.,* págs. 58-61.

Esa es la imagen del anverso de una inscripción que dice: *Pax*. Hay un mensaje que fue propuesto a todos los que vieron, usaron e hicieron circular esa moneda. Así se publicitan los resultados de la política imperial y su ideología (24). De esa manera, la moneda no sólo permite una más fácil transferencia y acumulación económica, sino que además refuerza los mecanismos que la producen.

Por supuesto que no hemos sino esbozado a vuelo de pájaro, unos poquísimos elementos del complejo sistema de dominación romano. Los factores económicos, político-militares e ideológicos, que cubrieron uno de los períodos históricos a la vez más estables y más ricos de la historia de occidente, están lejos de poder ser abarcados en un estudio sintético, como la extensísima bibliografía existente sobre el tema lo demuestra. No obstante, a los fines de nuestro trabajo, en esta oportunidad nos detenemos en este punto para retomar la cuestión inicial: cómo estos factores históricos jugaron en la conformación del mensaje de la fe cristiana.

VI. Una reflexión abierta

Esto no puede ser una conclusión, por cuanto lo único que he hecho es abrir un espacio y volver sobre algunos datos para la tarea hermenéutica. Cuando nos planteamos una lectura de un tema tan actual y acuciante como es el de la deuda internacional, a la luz de los textos bíblicos, releer las condiciones socio-económicas objetivas en las que se debatieron las primitivas comunidades de fe puede resultar ilustrativo. Un trabajo más extenso y detallado, debería dar cuenta de cómo estos elementos entraron en la dinámica de los textos neotestamentarios.

Ciertas similitudes aparecen entre el sistema de acumulación romano y las actuales condiciones económicas. Existe un complejo mecanismo de transferencia de recursos de los países periféricos hacia los "centrales", y de las clases productoras hacia la mediación financiera. Se impone la presencia de la moneda "fuerte" que regula la posibilidad de circulación y controla las economías subalternizadas, imponiendo a la vez un mensaje de extrañamiento. También constatamos la ampliación de la brecha entre pobres y ricos, y un proceso de pauperización creciente en los sectores marginalizados de la economía dentro de las propias economías "nacionales". Estos elementos están denotando un sistema de explotación que se ha "mundializado", donde las posibilidades de liberación ya no dependen de contextos aislados sino de situaciones complejas, vinculadas con el juego de las relaciones internacionales. Verificamos la presencia de una fuerte hegemonía mundial, con su idéntico lema de "Paz y Seguridad".

24. Una interesante exposición del tema puede encontrarse en J. Rufus Fears: "The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology", publicado en *Ausftieg und Niedergang der römischen Welt*, W. Haase (ed.), Walter de Gruyter, Berlín-New York, Vol. II, 17,2, págs. 828-948, especialmente págs. 889-924. En su nota 395 (págs. 911-12), se refiere a la circulación de moneda como elemento ideológico.

Sin embargo, estas similitudes no deben confundirnos y hacernos caer en una comparación simplista. Ya no vivimos en una economía natural, sino en una economía industrializada y tecnificada. Las políticas económicas y financieras se han desarrollado y el crédito internacional adopta otras formas. Los mecanismos mismos de la opresión han cambiado. "Una cadena retenía al esclavo romano; el asalariado está unido a su propietario por hilos invisibles. Sólo que éste no es el capitalista individual, sino la clase capitalista" (25). Las formas de sujeción imperialista han dejado de lado el dominio colonial directo en la mayoría de los casos, y la función de hegemonía a través del "bloque intelectual" se ha modificado por fenómenos como la escolarización y la presencia de los medios masivos de comunicación. En fin, la lista de diferencias cualitativas y cuantitativas sería innumerable. Esto debe volvernos muy prudentes a la hora de leer los textos bíblicos, para evitar un traslado demasiado directo de una situación a otra, de una formación social a otra, lo que nos podría llevar a formulaciones contradictorias. Nos interesa profundizar en el sistema de la economía romana, no para compararla con la nuestra, sino para discernir lo que este sistema significó para su propio tiempo, y comprender así cómo vivieron su fe las primeras comunidades cristianas.

Entre las muchas diferencias, es necesario anotar que la Antigüedad carecía de una ciencia analítica de la economía (26). No podemos esperar, por lo tanto, que los textos neotestamentarios nos provean una crítica de los mecanismos opresivos al modo de hoy. Lo que perciben los seguidores de Jesús en ese primer siglo, es el peso real de un sistema que se transforma en "una deidad". El politeísmo como "religión civil", da paso a la adoración del Imperio como "religión política" (27). Esa nueva deidad, el Imperio romano, exige el sacrificio de todos sus sometidos. Por eso, el cristianismo resulta un enemigo total del sistema. Por su reclamo de un Dios excluyente y su adoración a un crucificado, amenaza la *pax deorum* e introduce una *nova superstitio*.

Los efectos del poder imperial romano, que producen la concentración de riqueza en las clases privilegiadas urbanas y someten al resto de la población, son visualizados en las páginas neotestamentarias como anuncios de la corrupción total, y por consiguiente, aquéllas deben ser totalmente despojadas de su poder. No es que hay que cambiar este o aquel elemento para obtener justicia. Es todo el sistema económico que "lleva la imagen del César" el que se diferencia de aquél que "lleva la imagen de Dios". El crucificado (es decir, el despreciado y oprimido por el poder romano y sus aliados) es portador del mensaje y la presencia del Dios verdadero, por eso se identifica en todos los hambreados, sedientos, encarcelados y enfermos.

25. Marx, K.: *El capital,* Editorial Cartago, Buenos Aires, 1973, Tomo I, pág. 550.
26. Ver M. Finley, *op. cit.,* Primera parte.
27. Sobre el concepto de "religión política" y "religión civil" y su percepción por parte de las primeras comunidades cristianas, ver Moltmann, J.: "Crítica teológica de la religión política", en Metz, J.B., Moltmann, J. y Oelmüller, W.: *Ilustración y teoría teológica,* Sígueme, Salamanca, 1973, págs. 11-45, especialmente págs. 22-25.

Porque el juicio es sobre el sistema total, no puede ser sino apocalíptico. Santiago (St. 5:1-6) y el autor del Apocalipsis (Ap. 18), identifican los lugares de la injusticia con la acumulación de riqueza. No es por la acumulación sino por el compartir, como se construye la economía del Reino (II Cor. 8:1-15). Los cristianos del primer siglo sintieron en carne propia cómo el Imperio oprimía a los pobres. No tenían las herramientas científicas para analizar los mecanismos de la exacción económica, de la transferencia de recursos y del empobrecimiento. No obstante, percibieron con claridad que la injusticia aparecía donde aparecía la acumulación. Percibieron también la injusticia total del sistema como manifestación de lo satánico que gobernaba este mundo (Ef. 6:12). Encarnaron e idealizaron paradigmáticamente otra forma de distribución de bienes. Una sabiduría que surge de la necesidad, de la debilidad, que los gobernantes de este mundo no son capaces de reconocer (I Cor. 2:6-8).

La injusticia de la deuda externa de nuestros países es sufrida por los pobres. Como en los tiempos neotestamentarios, aquellos que nada reciben son los que deben pagar. Pero hoy tenemos medios de reconocer los mecanismos sociales y económicos que generan esta situación. La ideología que encubre estas formas de opresión se muestra con toda su fuerza idolátrica, con toda su carga de mentira y muerte. Nuevamente, desde el no-poder, desde el sufrimiento y la debilidad, surge la fuerza de la verdad, la presencia del Cristo crucificado. Y a la condena del sistema global, a la justicia escatológica que no renunciamos, se agrega la fuerza ética de la comunidad de los pobres, que leen en los testimonios de sus hermanos del primer siglo las mismas luchas por su dignidad que ellos experimentan. La fe de los humildes sigue siendo la nutriente de nuestra esperanza.

LA DEUDA EXTERNA Y LOS NIÑOS

Nuestros hijos e hijas son tan buenos como los de ellos (Una experiencia)

Nancy Cardoso-Luis Torres

Nos reunimos una tarde de setiembre de 1989, unos días antes de la X Semana Ecuménica del Menor, aquí en São Pablo. Encontramos un tiempo entre los preparativos de la X Semana para conversar sobre la deuda externa y los niños, intentando profundizar algunos desafíos que la lectura de la Biblia viene planteando en las comunidades y en las pastorales.

Eramos cinco personas, de un modo o de otro militantes de los derechos de los niños y de la lucha contra la deuda externa. Todos convencidos también de la importancia que la lectura de la Biblia, a partir de las luchas concretas, tiene hoy para los movimientos y organizaciones populares que asumen el compromiso evangélico de la construcción de relaciones de justicia y fraternidad.

Antônio Salvador Coelho es laico y coordinador de la Pastoral del Menor.

Júlio Lancelloti es sacerdote en la región Belén (São Paulo) y coordinador también de la Pastoral del Menor.

José Luis Arcerito es seminarista y militante de la Pastoral del Menor.

Fernando Altemeyer es sacerdote en São Mateus (São Paulo), y trabaja con la Pastoral Obrera.

Nancy Cardoso Pereira es pastora metodista y coordinadora del CEBI (Centro Ecuménico de Estudios Bíblicos) de São Pablo, trabajando en el área de Biblia y Niños de la Iglesia Metodista.

La conversación fue buena y agradable. Destacamos aquí algunos momentos de nuestras preocupaciones, constataciones y desafíos. Esperamos contribuir a la discusión más general, llamando la atención hacia el niño trabajador y el niño de la calle, convencidos de que "un pequeñito nos guiará" (Is. 11, 6).

I. La deuda externa y los niños: la realidad

SALVADOR: Desde el inicio de la Pastoral del Menor, la gente divisa a los niños en la trama de toda la sociedad. Durante años o siglos, se vio a

los niños como fuera del problema de las cuestiones de la tierra, de las cuestiones obreras y, en nuestros días, no se percibe a los niños en el problema de la deuda externa. La gente se plantea la realidad de sufrimiento de los niños. Lo más evidente son los aspectos económicos: los niños no tienen que comer. Ya en los primeros años sufren dolencias que la alimentación podría precaver, o una vacunación podría prevenir. La alimentación de la propia madre, en cuanto gestante, la falta de recursos económicos, causan deficiencias incurables para el resto de la vida.

NANCY: ¿Da esto para afirmar que los recursos que deberían ser utilizados en salud, educación, alimentación y otros, son desviados para el pago de los intereses de la deuda externa y que esta sangría, de modo directo, toca a los niños?

SALVADOR: Nosotros, trabajadores de esta gran ciudad, tenemos el salario deprimido, y eso para cumplir las exigencias de los bancos internacionales. Los recursos tienen que ser enviados fuera, y los niños sufren las consecuencias de ello. La asistencia social, los programas de leche, de alimentación, todo eso es compensatorio. Lo que igual no está funcionando es lo básico: trabajo, vivienda, salud. No haría falta que existieran estos programas, que funcionan muy mal y son distracciones internas.

NANCY: Entonces, lo que la deuda externa hace es eliminar la capacidad de la familia de proteger a sus niños. ¿Sería eso? Sin salario, o con un salario ínfimo, la familia no tiene las condiciones para sustentar a los niños y tiene que mandar sus nenitos y nenitas a la calle ...?

SALVADOR: La propia comunidad, como un todo, no tiene estructura de agua, vivienda, educación, servicios esenciales. Entonces, la comunidad es impotente para suplir aquello que la familia no consigue. La gente halla que la responsabilidad por los niños no es sólo cuestión de la familia, sino es cuestión de la comunidad. Son las dos cosas: la familia no tiene salario y la comunidad no recibe los recursos para las políticas básicas. El resultado de eso es el hambre. Los niños van creciendo y van pasando por peores sufrimientos, torturas policiales ... y la familia y la comunidad no pueden reaccionar. Quedan impotentes. La trama social se va complicando. El solo no pago de la deuda externa no lo resuelve todo. La solución no es solamente esa ... La sociedad quedó tan permeada de violencia que para rehacerse, además de no pagar, tiene que rehacerse socialmente, educacionalmente, políticamente, en términos de participación popular.

NANCY: Si usted intenta resolver la situación solamente por la vía del salario, por ejemplo, usted no alcanza a los millones de niños que ya están en la calle.

SALVADOR: Ya están en la calle porque la familia ya se destruyó, la comunidad se encuentra impotente. ¿Y ahí cómo es que se resuelve?

FERNANDO: Hablando a partir de São Mateus, periferia de la zona este, digo que no son "los niños", sino los niños de las clases populares los que sienten la deuda externa. Los niños de la burguesía no tienen dificultades con la deuda externa. Ellos van a seguir su vida a partir de esa explotación interna. Hallo que quien paga son las clases populares. Y, dentro de ellas, los niños son tal vez los más perjudicados. Nosotros tenemos el caso de una familia, de gente de la barriada, que tiene cuatro casos de meningitis, enfermedad que atacó directamente a los niños, sin que exista ni la más mínima preocupación de hacer una indagación, cualquier cuadro de referencia, de dónde viene, por qué. La médica sanitarista fue allá y afirmó que el problema allí era muy serio: la miseria. La miseria, en estos últimos veinte años, por cuenta de la deuda, se ha propagado como una burbuja asesina y lo va comiendo todo, engullendo el país entero, quién sabe, la América Latina entera. Entonces, parece que la pauperización es el síntoma más inmediato y los niños, que siempre y eternamente fueron los más abandonados en nuestro continente, son los más desnutridos, los más enfermos, los más débiles y, supongo que en el nordeste, más pequeñitos, más flacos. Algunos dicen que un año de pago de los intereses de la deuda, daría para dar un salto de calidad inmediato en la situación alimentaria de la nación. No pagando los doce billones de dólares, redistribuidos en equipos, inversiones, subsidios ... se conseguiría, en dos ó tres años, terminar con el hambre, con la miseria sistemática. Pero lo que viene aconteciendo es lo contrario: aumenta la miseria popular. Entonces, yo diría que los niños —imagino los niños campesinos, por ejemplo los niños de El Salvador, donde yo estuve— pagan la deuda. Y no pagan sólo porque los padres tienen el salario comprimido. Pagan también porque ellos también viven en el mercado de trabajo, explotadas, dando lucro, plusvalía para engordar el capital. Por lo menos en la periferia, no conozco hoy un niño de ocho o nueve años que no esté contribuyendo de alguna manera para engordar el menguado presupuesto. Están colocando figuritas dentro de envoltorios, barriendo, etc. ... todo eso ahí.

SALVADOR: Allá, cerca de casa, llegan camiones con juguetes para armar, piezas de ropa para ser colocadas en el plástico. Se paga mal. Las personas trabajan casi todos los días, muchos niños juntos, ganan casi nada.

FERNANDO: Hoy se tienen estudios que dicen que ya no hay más fábricas fijas. Las fábricas están en los barrios, esparcidas. La línea de producción está ahora en las chozas de las barriadas pobres y alguien detenta el control. Nadie quiere salir fuera de ese mercado porque es lo que produce ganancia. Entonces, es una mafia. Y eso genera una economía subterránea violenta. Ya hicimos el cálculo: el trabajo de los recolectores de

cartón representa millones de dólares. Son cuarenta millones de dólares de producción de papel. Imagínense lo que los niños deben producir en la economía subterránea. Sólo que ellos no ven ese lucro. Si ellos estuviesen en el mercado de trabajo en condiciones normales, estarían ganando cinco o diez veces más. Y si la mujer gana tres veces menos que el hombre en la misma función, el niño gana diez veces menos y con igual trabajo. Entonces, me parece que hay un mecanismo de utilización directa de la mano de obra infantil. Los niños están sufriendo y pagando la deuda. Los niños no son solamente receptáculos del sufrimiento. Ellos están sufriendo porque están pagando los intereses. Ellos están pagando en la carne, quedando más flacos, más enfermos, porque no tienen hospital, no tienen comida. Ellos están pagando también porque están produciendo un producto que es engullido, explotado, vendido, exportado.

JULIO: En algunas industrias de exportación existe hoy la presencia de los niños como, por ejemplo, en la industria del calzado de São Paulo, que es eminentemente de exportación. En esa industria el volumen mayor de trabajadores son menores, y tiene el agravante de que trabajan con productos tóxicos, con cola o pegamento. La gente queda impresionada con la muchachada que huele cola en la calle ... sin embargo, quien trabaja con calzado huele cola el día entero. Profesionalmente. Legalmente. Y produce superávit en la balanza de exportación. Y existen otras industrias, como la del vidrio. La industria del vidrio es hecha de mano de obra menor, porque el vidriero sólo aprende a trabajar de adolescente. Entonces, el vidriero aprende profesionalmente, trabajando, soplando vidrio, lo que trae la inspiración de silicio y puede quemar el pulmón. Y la vida del vidriero es bastante corta. Otra área que tiene la presencia del menor es la construcción civil, pero sobre todo la ligada a las alfarerías. ¿Quién trabaja hoy en las alfarerías? Es mano de obra infantil. Y el trabajo de alfarería es caracterizado hoy como trabajo esclavo.

FERNANDO: En la construcción civil la mayoría de los ayudantes son los hijos del propio albañil que hace la obra. Quien va a cargar los ladrillos, a hacer el servicio de la mano de obra menor, es la pequeña pandilla, incluida en el precio del salario del padre que está prestando el servicio.

JULIO: Hoy, otra industria que es también muy próspera es la de la confección. Fue una de las únicas del país que pasó bien el tiempo de la crisis. Tuvo la tasa más baja de desempleo de la década. Los economistas no saben cómo convivir con la menor tasa de desempleo y con la mayor tasa de inflación acumulada. Pero la industria de la confección pasó incólume por la crisis. Es una industria que emplea mano de obra femenina y menor.

FERNANDO: El menor hace parte de la fuerza productiva del país. De la fuerza productiva y activa, y no de la fuerza productiva secundaria.

JULIO: La población económicamente activa en Brasil es considerada a partir de los 12 años, en tanto que en la mayor parte de los países del mundo ella es considerada solamente a partir de 14, 16 ó 18 años.

NANCY: Es importante ver esta cuestión de la economía subterránea. Es importante también referirse a la cuestión del trabajo doméstico. Siempre se menospreció el trabajo doméstico, trabajo eminentemente femenino y de jovencitas. ¡Este no tiene *status* de trabajo! Usted lo hace porque necesita, usted no está produciendo nada. No tiene remuneración... pero es imprescindible para sustentar y recomponer la fuerza de producción, para garantizar la infraestructura productiva. Y ahí están las jovencitas, cada vez más temprano, en la propia casa o como empleadas domésticas.

SALVADOR: Todavía más cuando la madre tiene que trabajar también. La muchachada sale a trabajar y quien queda a cargo de la casa es una de las jovencitas que no sale fuera y hace todo el servicio.

JULIO: En una choza, ahí en Belém, hay una niñita que se llama Rita. Un día yo entré en el cuarto de ella. Debe tener unos ocho años. Ellos no tienen ni mobiliario, duermen todos en el suelo. Cuando entré, la Rita estaba sentada en el suelo; enfrente de ella estaba la cocinilla con una ollita de leche encima, la niñita menor en el regazo y la otra hermanita, de tres años, echada en el suelo. Ella estaba cuidando del fuego, al mismo tiempo que mecía a la criaturita pequeña y con la otra mano acariciaba a la de tres años echada en el suelo. ¡Ella estaba haciendo tres cosas al mismo tiempo! ¡Una niñita de ocho años! La gente ve que esa niñita tiene que ser madre precozmente y hacer el trabajo. Ella es madre de dos hermanos.

SALVADOR: Una jovencita de una choza, una vez me dijo: "Aquí, quien nace ya comienza a morir". No solamente comienza a pagar la deuda, sino comienza a deshacerse, a destruirse ...

II. La Biblia en confrontación con nuestra realidad

NANCY: Muchos análisis han sido hechos y ha quedado claro que la deuda es impagable y, más que esto, que ella es inmoral e injusta. A partir de la lectura de la Biblia se ha intentado denunciar el aspecto idolátrico que la deuda, y el capital de un modo general, vienen asumiendo en nuestra vida. Es aceptable sacrificar niños y pueblos enteros, sin embargo no se acepta sacrificar el capital y su lógica. El trabajo con la Biblia nos puede ayudar a desenmascarar esta idolatría y mostrar la ilegalidad y la inmoralidad de la deuda externa. Yo quería proponer que la gente se confrontase con el texto de Nehemías 5. De qué manera esa memoria del pueblo de la Biblia, en una situación de crisis y endeudamiento, puede iluminar nuestra caminata y militancia.

"Fue grande, no obstante, el clamor del pueblo y de sus mujeres contra sus hermanos judíos. Porque había quienes decían: "Somos muchos, nosotros, nuestros hijos y nuestras hijas; que se nos dé trigo para que comamos y vivamos". También hubo los que decían: "Hipotecamos nuestras tierras, nuestras viñas y nuestras casas para conseguir trigo en esta penuria". Hubo otros que decían: "Tomamos dinero prestado a cuenta de nuestras tierras y de nuestras viñas para el tributo del rey; y pese a que somos de la misma carne que ellos y que nuestros hijos son tan buenos como los de ellos, sin embargo tenemos que entregar como esclavos a nuestros hijos y a nuestras hijas; ¡algunas de nuestras hijas ya están reducidas a esclavitud! Y no está en nosotros el poder evitarlo, pues nuestros campos y nuestras viñas ya son de otros" (Ne. 5, 1-5).

FERNANDO: Quien clama en el texto, son los mismos que siempre claman en la historia de toda la humanidad. Sólo hay un grupo que clama, el resto es mentira. Quien clama siempre es el pobre, las clases populares, los desheredados, los sin tierra, los mendigos, las mujeres, los niños, los menores. Claman contra los dueños del poder, los grandes.

SALVADOR: El texto habla explícitamente de hombres y mujeres que claman, pero los niños, a su modo, con su sufrimiento, expresan aún más este clamor.

NANCY: Encuentro interesante esta primera parte, porque ella nos presenta una situación de crisis y de división interna muy grande. Existe una tensión interna resultado de una tensión externa que atraviesa la vida del pueblo. ¿Quiénes son los compatriotas contra los que los hombres y mujeres reclaman? Quiere decir que en la situación de crisis y endeudamiento, no todo el mundo está sufriendo.

FERNANDO: Aquí en el texto, y en las situaciones de crisis, quien clama primero son las mujeres. En los movimientos populares de nuestra región está demostrado que la fuerza de mayor vitalidad —parece que hace parte de la historia humana—, siempre viene de las mujeres. Son ellas las que dan la gritería, principalmente cuando se trata de una crisis de alimento. Nuestro texto va a hablar siempre de comida; es ahí que se siente la deuda. Es por causa del trigo, de la comida. Entonces, quienes entienden de eso son las mujeres, y ellas dan la gritería. Ellas van a decir: "Nuestros hijos valen tanto como los hijos de ellos".

SALVADOR: La mujer es la que reclama más porque los hijos están sufriendo. En la sociedad que la gente vive, el hombre tiene muchas maneras de salir fuera y no enfrentar el sufrimiento de ver a los hijos sufriendo. La mujer, o carga el peso del sufrimiento del niño, o carga el peso de no haber podido cargar al niño en el sufrimiento. El padre no.

NANCY: Pero aquí, en el texto de Nehemías, todo está muy articulado. El texto dice que son hombres y mujeres los que reclaman. Dice que se clama por los hijos e hijas, y el clamor articula también los campos y la comida, esto es, la producción y el consumo. Me parece que están bien articulados los espacios y los espacios de hombre y mujer. Es un clamor generalizado. No podemos proyectar en el texto algo que es de nuestra realidad actual.

JULIO: Aquí se tienen dos quejas. La primera parece ser una queja femenina: habla de los hijos e hijas que son empeñados para obtener trigo y comida y sobrevivencia. La otra reclamación es contra la hipoteca de los campos y viñas para recibir pan. Parece ser una reclamación masculina.

FERNANDO: Porque el hombre es el propietario.

NANCY: ¿No será que el texto está registrando la defensa de un orden económico donde producción y consumo, hombre y mujer tengan oportunidad, siendo ahora amenazados por la esclavitud que impone el endeudamiento para el pago del tributo del rey? En la tercera queja, los hijos e hijas ya están esclavizados. De un modo claro se va a resaltar que las hijas ya están esclavizadas ... la deuda acaba con la familia, y quien sufre primero es la jovencita.

FERNANDO: La clase dominante es maldita; no sólo quita el trigo, el campo, sino que quita los hijos e hijas, la libertad ... parece que es siempre en ese orden: primero ella se apropia del producto del trabajo, después se apropia de la tierra y, entonces, de los hijos. Engulle las personas, come el pan, come el lugar. La clase dominante es miserable. Ella come hasta el máximo ... ella come al "otro", acaba con el "otro".

JULIO: El clamor de los hombres y mujeres se organiza en la cuestión de decir: ¡son nuestros hijos! ¿No es la misma carne? Y todo denota una indignación trágica. Yo hallo que esas indignaciones no conmueven a aquellos que están comiendo al pueblo hoy. Porque si el capitalista tiene que escoger entre la vida y el lucro, él escoge el lucro. No tengo duda.

NANCY: Lo que tenemos aquí es una reclamación organizada. Pero, ¿a quién se dirige? ¡Al gobernador, a la autoridad que representa al imperio! Me impresiona que se articule de modo tan exacto, en la confrontación con el Estado, la discusión de la tierra, del producto, del hambre, juntamente con las condiciones de vida de los jovencitos y jovencitas. Me parece que es la situación de ellos la que mueve toda la reivindicación. La deuda es una cuestión estructural y cotidiana. La causa es el tributo del rey, sin embargo tiene causas internas que precisan ser desenmascaradas.

FERNANDO: Me parece sin sentido, ¿no?, porque el endeudamiento está obligando al pueblo a sacrificios, los hijos y las hijas son sacrificados, no obstante, no hay cómo rescatar la hipoteca. Es un endeudamiento continuo. La deuda no se paga, pero viene en un crescendo. Es un mecanismo maligno de expropiación del pueblo. Ella no quiere ser pagada, ella quiere continuar manteniendo su mecanismo de hambre y dependencia. La deuda externa es eso. El pueblo incluso bromea que es eterna, sin embargo es para ser eterna. El problema de la deuda no es pagar. La lógica es no pagar.

JULIO: Ella tiene que ser solucionada de otra forma. No obstante, toda búsqueda de solución se da dentro de la estructura de la misma. Ella engulle: no se paga eso ahora, se pagan los intereses; se da otro empréstito. Ahora bien, de modo alguno el lenguaje aquí en el texto es de penuria general: se habla de trigo, de cereales, de campos, de parrales. Quiere decir que estas cosas están allá. Tienen trabajo, tienen producción. Existen cosas. La riqueza existe. El problema es la distribución.

NANCY: Solamente que todo esto está sometido al tributo del rey y a hipotecas internas. Y esa lógica invierte la riqueza, que queda concentrada y distribuye la miseria. No da para salir de esta lógica de la deuda.

JULIO: Es un texto tan corto, y da la impresión de tener riquezas. Esa riqueza circula en un camino de perversidad. No está faltando comida. ¡Tienen!

ARCERITO: Y tienen quien pueda prestar dinero. Tienen gente juntando dinero.

FERNANDO: De un lado, tienen acumulación de capital y mercaderías, de productos. De otro, tienen al pueblo en el sufrimiento.

JULIO: Tienen el trabajo esclavo, que es una exigencia para que eso funcione, ¿no es así?

ARCERITO: Tienen la alianza de esos judíos propietarios con la potencia de fuera. Y tienen al gobernador. Es necesario ver cuál es el papel de él en esto.

JULIO: Lo que me llamó la atención es que el pueblo dice que no puede hacer nada, porque ya no tiene el campo. Quien tiene el campo, tiene el poder de intervenir y resolver la situación o no.

NANCY: El endeudamiento desemboca en esa falta de poder, de capacidad de revertir el proceso. El pueblo lo perdió todo: el producto, las tierras y los hijos e hijas ... significa perder el poder de decidir sobre la vida.

FERNANDO: Y en términos de Israel, es un verdadero absurdo, porque hiere al deuteronomista, hiere el Código de la Alianza y hiere la conciencia ética. Es el fin de la caída en picada: hermanos explotando hermanos.

NANCY: En el versículo 9, Nehemías critica a aquellos que lucran con el endeudamiento del pueblo. El plantea la exigencia, el argumento del "temor de Dios". Quiere decir que la discusión no se agota, no se reduce a lo ético y moral, sino que dice respecto a la comprensión del temor de Dios —la gente podría decir de una espiritualidad—, de una comprensión de los criterios de fidelidad a la alianza con Yhavéh, que no acepta la sumisión y la relación de dependencia. Lo que Nehemías va a exigir de los poderosos, no es un favor o que ellos concedan un poco ... Nehemías va a situar la anulación de la deuda como condición para el cumplimiento del temor de Dios. El proyecto únicamente puede funcionar si quedaran abolidas las estructuras de la dominación. Lo que yo extraño, y siento falta aquí, es que Nehemías no acomete contra el imperio, contra el tributo del rey.

JULIO: Encuentro que el texto tiene otra cuestión seria. A pesar de la división interna, el grupo que está sufriendo habla de nuestros hijos y nuestras hijas. Demuestra cohesión y organización entre los oprimidos, y demuestra también que ellos piensan en la sociedad como un todo, en los hijos y en las hijas de ellos.

FERNANDO: Ese argumento: "nuestros hijos valen tanto como los hijos de ustedes", trae a flote otra perspectiva. La cuestión es el cuerpo del niño. Es su cuerpo, que está marcado por el trabajo esclavo. El deja de estar protegido en el trabajo y en la familia, y pasa a ser explotado en el trabajo esclavo, bajo el interés del imperio. Hoy eso continúa, pero pareciera que las clases populares lo asumen con naturalidad, inclusive como fruto de una teología, de una pastoral del conquistador, que dicen que el cuerpo puede sufrir. En Israel me parece que eso era diferente. No había ese dualismo entre cuerpo y espíritu. Entonces, cuando el cuerpo estaba sufriendo, sufría la persona entera, la comunidad. Hoy, no. Hoy puede sufrir el niño en su cuerpo, y será un angelito más en el cielo. El cuerpo no vale nada. Es una excrecencia, una cosa que no tiene valor. Aquí en la Biblia, el pueblo es cuerpo, las personas son cuerpo. Esa quiebra que veo de la teología cristiana, falsificada por los dominantes, es masacrante. Se justifica realizar toda la explotación capitalista, porque el temor de Dios no se relaciona con el cuerpo, la comida, el cuerpo de los hijos.

JULIO: En el texto existe un punto que da fuerza para la reivindicación... Es una cuestión que dice respecto a todos; todos consideran los hijos como nuestros. Actualmente, es diferente. Esta cuestión de la deuda externa no es popular. Las personas no perciben lo que está aconteciendo, no se movilizan frente a la mortalidad, a la esclavitud. Aquí, la falta de comida,

la esclavitud de la hija y del hijo, movilizaron al pueblo para buscar soluciones. Hoy, en cambio, la situación de los niños no moviliza tanto.

III. ¿Cómo encarar la cuestión hoy?

NANCY: ¿Quién articula hoy la reivindicación contra la deuda externa? ¿Quién se moviliza, cómo se moviliza?

JULIO: ¿Los sindicatos?

NANCY: La pregunta es: hasta qué punto los otros movimientos se dieron ya cuenta de la importancia de articular las exigencias del cuerpo de los niños, como usted dijo ... Intentar resolver la cuestión solamente por la vía sindical, sin tener una comprensión amplia del trabajo, no va tocar a toda la economía subterránea, a todos los sectores involucrados. En especial, los espacios oficiales de reivindicación no incluyen a los niños, ni en la discusión ni en los procedimientos. No es hablar por los niños, sino dejar que ellos participen y planteen sus exigencias.

JULIO: Hallo que los que articulan esta cuestión de la deuda externa, no siempre trabajan de manera de articular la vida, las necesidades del pueblo.

FERNANDO: Yo encuentro que todavía es un discurso que pasa por encima. Claro que el pueblo siente la carestía, el apuro. La cuestión es de organización. Hace falta un salto de movilización, de organización popular, que todavía no damos. ¿Por qué no llegamos? Porque somos un desastre en la organización. Hay disensiones entre los hombres y mujeres del pueblo. Se necesita crear un frente, un conjunto mayor. Aún existe mucha fragmentariedad en la lucha popular. Y eso es falla nuestra.

NANCY: Principalmente, porque todavía no se consigue hacer política o teología a partir del cuerpo; del cuerpo y sus exigencias y sus deseos, en especial el cuerpo de los niños, que es importante para la salud de la comunidad como un todo.

JULIO: Ciertas ciencias humanas y aspectos de la cultura del pueblo, insisten en no admitir eso. Cuando se habla de los niños, aquí en el texto, ellos están hablando de la carne del cuerpo, y resumen ahí el sufrimiento de todo el pueblo. Hoy, cuando se habla de los niños, hallo que se enfatiza en un aspecto que tiene mucho de psicologismo, lo mismo que mucho en el aspecto emocional y afectivo. Lo que estoy queriendo decir es que la cuestión se plantea en el ámbito del individualismo, del personalismo. Se saca a los niños de lo político, de la estructura de la vida del pueblo. El niño

emociona, moviliza, pero individualmente. Se ve aquel niñito, aquella niñita; sin embargo no nuestros hijos e hijas, no como la vida del propio pueblo. El movimiento sindical, y los movimientos populares en general, no toman en serio a los niños. En la semana de las CEBs yo pregunté por la cuestión de los niños, y me respondieron: "Se discutió mucho sobre los niños". No obstante, ¿cuál fue la presencia de los niños en el encuentro de las CEBs? Prácticamente nula. ¿Y cuál fue la presencia de ellos en las comunidades? Es inmensa. El movimiento sindical no los toma en serio; no he visto ninguna defensa, ninguna articulación del movimiento sindical en relación a los menores trabajadores. El único sindicato que, por razones obvias, está metido con la cuestión del menor, es el sindicato de los vidrieros, pero aún así, se mantiene amarrado en algunos aspectos.

NANCY: No es una exigencia únicamente para quien se ocupa de los niños en la categoría profesional, sino también para quien quiere pensar un proyecto alternativo para Brasil en términos económicos y políticos. Si no pensamos en alternativas para los niños de la calle y los niños trabajadores, estaremos saltando. Estaremos evadiendo hacer proyección y proyecto político. La gente no ve a los niños haciendo parte de la agenda, del presupuesto, de las inversiones y de las prioridades, ni de los partidos, ni de los sindicatos, ni de las iglesias. No solamente pensar cosas para los niños, sino articular la participación efectiva de los niños.

FERNANDO: Los partidos piensan la política a la manera clásica. Por ejemplo, en Bahía, entre el 60 y el 70% de la economía es subterránea. Tienen la asociación de lavanderas y todo el trabajo desarrollado por los niños. Sin embargo, igual todo permanece subterráneo ... nadie se propone coordinar a partir de esas trabajadoras. Se sigue esperando el día en que ellas se van a organizar como sindicato ... cuándo tendrán conciencia política. En verdad, es un elitismo. Es una idea extremadamente maniqueísta e instrumentalizadora.

NANCY: El desafío sería tratar lo cotidiano como parte de la política, pensar las articulaciones de modo inclusivo. La política tradicional es hecha por hombres y adultos, y tiene todo un proceso selectivo y elitista. Hoy las mujeres comienzan a horadar este bloqueo y su fuerza viene de los movimientos populares, no tanto del movimiento sindical.

JULIO: Incluso articulan lo cotidiano. El asunto es que los niños, las papas y los frijoles, no forman parte de lo cotidiano del político profesional. En el texto de Nehemías, la articulación de las mujeres me impresionó mucho; y la primera queja es una queja femenina. Nancy dice que los políticos profesionales son hombres. Para los hombres de nuestra cultura, los niños no hacen parte de lo cotidiano. Los niños no tienen absolutamente valor para ellos. No importan. El otro día alguien decía que ni las entidades

más representativas de las iglesias, ni éstas, están situando las luchas de los niños y adolescentes entre sus prioridades. Y, ¿por qué? Porque son conducidas por hombres, por adultos, para quienes lo cotidiano no pasa por los niños.

NANCY: Entonces, uno de los desafíos es discutir y superar el papel y la figura del hombre y del padre que la gente tiene en nuestra sociedad.

FERNANDO: Encaran a los niños como sub-humanos. Una de las maneras que el pueblo del texto encontró, fue tomar conciencia de que era la sangre de ellos mismos. Somos todos la misma carne y la misma sangre. Hallo que eso es legal. Tal vez sea una de las claves. No sé lo que sería la sangre hoy. Tal vez hablar de los dedos que se pierden en las máquinas: 500 mil dedos en el país. Muchos dedos, con seguridad, son de menores accidentados. Tendríamos que hablar de la deuda externa y de la política a partir de los dedos, del arroz, de la mandioca ... hablando del cuerpo.

NANCY: La Pastoral del Menor tiene un papel muy importante: desafiar y articular otras pastorales y movimientos que no se dan cuenta de esto. La Pastoral del Menor tiene esa tarea profética de denunciar y anunciar que no adelanta el resolver sólo las generalidades, sin entrar concretamente en las exigencias específicas de mujeres, niñitos y niñitas.

Una semana después se celebraba la X Semana Ecuménica del Menor, reuniendo, aquí en São Paulo, a mujeres y hombres que luchan juntamente con niños de la calle y la periferia por sus derechos. En verdad, eran muchas más mujeres que hombres. Juntos daban testimonio de la acción de Dios que prioriza a los más pequeños. Juntos denunciaban las estructuras económicas, sociales y culturales que violentan y explotan a los niños. Juntos testimoniaban la firme convicción de la importancia de la participación de los niños en la construcción de una sociedad fraterna y justa, donde éstos son prioridad y presencia crítica y cuestionadora, exigiendo siempre renovación, creatividad y esperanza profética; exigiendo siempre hombres y mujeres que no acepten la dominación del cuerpo y de la voluntad política.

LA LECTURA FIEL DE LA BIBLIA

Carlos Mesters

Creemos oportuno difundir al público de habla hispana este documento de Carlos Mesters, publicado por el *Boletín de la Confederación Latinoamericana de Religiosos* (CLAR) en febrero de 1990. Este documento da "razón de nuestra esperanza" (IPd. 3,15) y nos sirve de guía para nuestro trabajo bíblico popular
Pablo Richard

I. Introducción: interpretación y fidelidad

1. Interpretar es posibilitar la comunicación entre dos personas que quieren dialogar. Es hacer que la palabra de la una sea traducida en el lenguaje de la otra. Por eso, el intérprete debe ser fiel a las dos personas que quieren dialogar: a la palabra de la Biblia, a través de la cual Dios nos habla, y al pueblo que hoy escucha la Palabra de Dios con la ayuda de la Biblia. "Entre estas dos fidelidades, la fidelidad al Verbo Encarnado y la fidelidad al hombre de hoy, no puede y no debe existir ninguna contradicción" (Pablo VI) (1).

2. La fidelidad a la Iglesia, a la Tradición y al Magisterio es tan importante para la interpretación de la Biblia como lo es la raíz para el árbol. Sin ella, el árbol muere. Pero el lugar de la raíz es debajo de la tierra. ¡No aparece ni debe aparecer! El hecho de que el intérprete cite o no la Tradición y el Magisterio, no significa que su interpretación sea fiel o infiel. Lo importante no es citar, sino obedecer (Cfr. Mt. 21,28-32).

3. Vamos a exponer aquí cosas muy sencillas. Son las normas hermenéuticas más elementales de la lectura cristiana de la Biblia, que nos vienen de la Tradición y del Magisterio y convergen en la Constitución *Dei Verbum*. El hecho de ser exactamente *diez* tiene sólo un valor didáctico, que facilita la memorización y ayuda a su asimilación.

1. Pablo VI, alocución a los profesores de Sagrada Escritura: sobre la obra de la Iglesia para la interpretación de la Palabra de Dios, 25 de septiembre, 1970, en: *Como ler e entender a Bíblia hoje, textos oficiais da Igreja,* Ed. Vozes, Petrópolis, 1982, págs. 9-12.

II. Creer que la Biblia es Palabra de Dios

4. Esta fe es el punto de partida de todo. Es lo que más caracteriza la lectura popular de la Biblia. Es la puerta de entrada. Sin la fe, el pueblo no tendría ningún interés por la Biblia. La Biblia es Palabra de Dios porque fue inspirada por Dios (2 Tim. 3,16). Dios es el Autor (DV. 11) (2).

5. Por ser la Palabra de Dios, la Biblia tiene autoridad. Junto con la Tradición, es la norma suprema de la fe (DV 21). La Palabra de Dios está en la raíz de la Iglesia. La Iglesia, la Comunidad, dependen de ella como el agua de su fuente. "El Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio"; debe auscultarla y guardarla para poder exponerla fielmente (DV 10).

6. Por ser Palabra de Dios, la Biblia nos transmite "con fidelidad y sin error la verdad que Dios quiso consignar en las Sagradas Letras para nuestra salvación" (DV 11). Por eso la Iglesia, la Comunidad, busca en ella una luz que guíe los pasos del Pueblo de Dios en el camino de la salvación y de la liberación. Pues la Palabra de Dios no está sólo en la Biblia. Dios habla también a través de la vida, la naturaleza y la historia (3).

7. Por ser Palabra de Dios, la Biblia tiene una fuerza poderosa para realizar lo que transmite. "Es tanta la fuerza y eficacia que radica en la Palabra de Dios, que viene a constituirse para la Iglesia en soporte y fuerza motriz, y para los hijos de la Iglesia en puntal de la fe, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual" (DV 21). Y todo esto acontece hoy, sobre todo en las Comunidades Cristianas de los pobres.

8. Por ser Palabra de Dios, inspirada por Dios, la Biblia "hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió" (DV 21), comunicando el Espíritu a los que la leen con fe. La *Lectio Divina* hace que la manera de pensar de Dios llegue a ser nuestro modo de pensar. Es decir, ayuda a destruir en nosotros las falsas ideologías que mantienen prisionera la Palabra de Dios, pues ella nos "manifiesta a todos el conocimiento de Dios y del hombre y las formas como Dios justo y misericordioso obra con los hombres" (DV 15). La *Lectio Divina* realiza todo lo que San Pablo nos

2. DV es la abreviatura de *Dei Verbum,* que en el No. 11 dice: "Todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que, escritos por inspiración del Espíritu Santo" (traducción en español de los *Documentos del Vaticano II,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967).

3. "Dios, creando (cfr. Jn. 1,3) y conservando el universo por su Palabra, ofrece a los hombres *en la creación* un testimonio perenne de Sí mismo (cfr. Rom. 1,19-20); queriendo además abrir el camino de la salvación sobrenatural, se *reveló desde el principio a nuestros primeros padres.* Después de su caída, los levantó a la esperanza de la salvación (cfr. Gen. 3,15), con la promesa de la redención: después *cuidó continuamente del género humano,* para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia de las buenas obras (cfr. Rom. 2,6-7)" (DV 3). (Enfasis nuestro).

dice en sus cartas: "comunica la sabiduría que lleva la salvación por la fe en Jesucristo" (2 Tim. 3,15); "es útil para instruir, refutar, corregir y formar en la justicia" (2 Tim. 3,16). "Comunica perseverancia y consolación" (Rom. 15,4) y sirve de "ejemplo e instrucción a nosotros que vivimos en el fin de los tiempos" (1 Cor. 10,6. 11).

III. Es Palabra de Dios en lenguaje humano

9. Por el misterio de la Encarnación, la Palabra de Dios asume las características y formas del lenguaje humano. Jesús es igual a nosotros en todo, menos en el pecado. Así mismo, el lenguaje usado por Dios para comunicarse con nosotros en la Biblia es en todo igual a nuestro lenguaje, menos en el error y en la mentira (4). La Palabra de Dios no es una palabra distante, alienada, substraída del curso de la historia. "En la Sagrada Escritura Dios ha hablado por hombres y a la manera humana" (DV 12).

10. Por ser Palabra de Dios, la Biblia debe ser interpretada con la ayuda de los criterios propios de la fe (DV 12), más por ser Palabra de Dios en lenguaje humano, debe ser interpretada también con la ayuda de los criterios que se usan para interpretar el lenguaje humano (DV 12). Las Encíclicas *Providentissimus Deus* (León XIII, 1893) y *Divino Afflante Spiritu* (Pío XII, 1943), fueron las que más animaron a los exégetas católicos en esta dirección.

11. Desde el comienzo de este siglo, los intérpretes usan, con mucho provecho, los métodos de la crítica literaria, de la investigación histórica, de la etnología, de la arqueología, de la paleontología y de otras ciencias (Pío XII, 20). Pero recientemente, bajo la presión de los problemas que cuestionan la fe del pueblo, sobre todo aquí en América Latina, ellos aplican también los métodos de análisis de las ciencias sociales. Algunos de estos métodos contienen presupuestos filosóficos contrarios a la fe cristiana. Su uso, sin embargo, en el decir de Juan Pablo II, no implica la aceptación de tales presupuestos; por el contrario, estos métodos pueden ser muy útiles en el descubrimiento del sentido de la Biblia (Juan Pablo II) (5).

12. "La gran variedad de los métodos puede, muchas veces, dar la impresión de una cierta confusión. Pero también tienen la ventaja de hacer-

4. "Como el Verbo substancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo 'excepto en el pecado' (Heb. 4,15), así también la Palabra de Dios expresada en lenguas humanas se asemeja en todo al lenguaje humano, excepto en el error", Pío XII, Encíclica *Divino Afflante Spiritu,* sobre el estudio de la Sagrada Escritura, No. 20 (la indicación *Pío XII* que utilizaremos en adelante, se referirá siempre a esta Encíclica, con el número correspondiente. Ver también *Dei Verbum* Nos. 12 y 13).

5. "El exégeta esclarecido por la fe no puede, evidentemente, aceptar tales presupuestos, mas no por esto podrá dejar de sacar provecho del método. Desde el Antiguo Testamento, el Pueblo de Dios siempre fue alentado a enriquecerse con los despojos de los Egipcios". Juan Pablo II, alocución a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica sobre los métodos usados en la interpretación de la Biblia, 7 de abril de 1989. Traducción del texto oficial francés, publicado en el *Osservatore Romano* de 08.04.89.

nos percibir la inagotable riqueza de la Palabra de Dios" (Juan Pablo II, *ibid.*). "Todo método tiene sus límites". Reconocer estos límites hace parte del espíritu científico. El exégeta creyente debe tomar conciencia de la relatividad de sus investigaciones científicas. Esta modestia garantiza la autenticidad de su interpretación y mantiene su exégesis al servicio de la evangelización (Juan Pablo II, *ibid.*).

IV. Dios se revela a Sí mismo en su Palabra

13. "Mediante la divina revelación quiso Dios manifestarse y comunicarse a Sí mismo y los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres, 'para hacerles participar de los bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia de la mente humana'"(DV 6). Así, antes de ser un catálogo de verdades, la Biblia es la manifestación de la gracia, del amor y de la misericordia de Dios para con nosotros (DV 2). ¡El nos amó primero! (1 Jn. 4,19). El objetivo principal de la Biblia y de su interpretación, es ayudar al pueblo a descubrir la presencia amiga y gratuita de Dios y experimentar su amor liberador.

14. Para los pobres y oprimidos, esta revelación divina ha significado, desde el comienzo, que Dios se inclinó y llegó muy cerca para escuchar su clamor, caminar con ellos, acompañarlos en su aflicción y liberarlos del cautiverio (Cfr. Ex. 3,7-8; Sal. 91,14ss.). Por esto, muy adecuadamente, podemos afirmar: la mayor certeza que la Biblia nos comunica es ésta: Dios escucha el clamor de su pueblo oprimido. Está presente en la vida y la historia de este pueblo y lo ayuda en su liberación Esta es la médula de toda la revelación, expresada en el nombre Yavé, Dios-con-nosotros.

15. La revelación que Dios hace de Sí mismo al pueblo sufriente, se realiza progresivamente a través de la historia (DV 2 y 14). De todos los períodos de la historia, el éxodo fue el que marcó con más fuerza la conciencia y la memoria del Pueblo de Dios. Lo marcó tanto, que el Nuevo Testamento llegó a usar imágenes y temas del éxodo para expresar el significado de Jesús para la vida. Esta misma importancia del éxodo se manifiesta hasta hoy en la liturgia de la Semana Santa. Por eso, la Teología de la Liberación, al destacar el éxodo, no innova ni se desvía, sólo imita al Nuevo Testamento.

16. La lectura de la Biblia hace el efecto de un colirio y permite encontrar de nuevo la mirada de la contemplación, ocultada por el pecado (San Agustín) (6), y nos hace capaces de quitar el velo de los hechos para

6. En su libro sobre la exégesis de los Santos Padres, citando a San Agustín y otros Padres de la Iglesia, H. de Lubac, formula así el objetivo de la Biblia: "El Espíritu Santo, 'dedo de Dios', que ya había modelado las cartas de la Creación, comenzó de nuevo a trabajar para componer este nuevo libro:

experimentar en ellos la presencia liberadora de Dios: "¡Si ustedes hoy pudiesen oír su voz!" (Sal. 95,7). Es lo que sucede en las Comunidades Eclesiales de Base: una verdadera experiencia del Dios vivo, que surgió de dentro del caminar del pueblo, en la medida en que este camino iba siendo iluminado por la lectura fiel de la Biblia.

17. Esta revelación y experiencia de Dios son el fruto, al mismo tiempo, de la gracia de Dios y del esfuerzo del pueblo que camina y lucha. Por un lado, la revelación divina suscita la colaboración y la participación y exige la observancia de la Alianza. Por otro lado, ella "hace participar de los bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia de la mente humana" (DV 6). Eficiencia y gratuidad, lucha y fiesta, naturaleza y gracia, ambos se mezclan en la unidad conflictiva de la marcha del Pueblo de Dios.

18. Revelación pública como la hubo en el pueblo de Israel y en Jesús, no la habrá antes de la gloriosa manifestación de Jesús (DV 4). No obstante, esta revelación, realizada en el pueblo de Israel y descrita en el Antiguo y Nuevo Testamento, se convirtió en experiencia-modelo, *canon* o norma. Ella nos manifiesta cómo Dios está presente en la historia de los pueblos. Nos revela la "economía de la salvación" (DV 14), el Proyecto de Dios, "los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres" (DV 6).

19. En la historia de la Iglesia, el Magisterio condenó varias veces a los que afirmaban existir una diferencia entre el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento (EB 28 y 30) (7). ¡Es el mismo Dios quien se revela en ambos! Sin embargo, la plenitud de la Revelación de Dios se hace en Jesucristo (DV 4).

V. Jesús es la llave principal de la Sagrada Escritura

20. Es una verdad repetida siempre por toda la Tradición y enseñada constantemente por el Magisterio. Jesús es el centro, la plenitud y el objetivo de la revelación que Dios ha hecho de sí mismo desde Abraham y desde la Creación (DV 2.3.4.15.16.17). Esto no quiere decir que el Antiguo Testamento ha quedado superado. ¡Por el contrario!, el Antiguo Testamento nos revela los planes de Dios (DV 14), nos ayuda a conocer al Padre de Jesucristo (DV 2.3.4.15) y enseña cómo prepararse para la venida de Jesús. "Los libros todos del Antiguo Testamento adquieren y manifiestan su plena

extendió sobre nosotros el cielo de las Escrituras; desplegó este segundo firmamento que, como el primero, narra el poder de Dios y, mejor que el primero, canta su misericordia. Gracias a él nos restituyó 'la mirada de la contemplación' y, así, cada criatura se convierte para nosotros en una teofanía". H. de Lubac, *Esegesi Medievale, I quattro sensi della Scrittura,* Ed. Pauline, Roma, 1962, págs. 220-221.

7. *EB* es la abreviatura de: *Enchiridion Biblicum* Documenta Ecclesiastica Sacram Scripturam Spectantia, Editio Tertia aucta et Recognita, Romae, 1954.

significación en el Nuevo Testamento y, a su vez, lo ilustran y lo explican" (DV 16).

21. Sin el Antiguo Testamento, no podríamos entender todo el significado de Jesús para la vida. Pues los principales títulos, dados a El en el Nuevo Testamento, vienen todos del Antiguo Testamento: Señor, Cristo, Siervo, Hijo del Hombre, Profeta, Sumo Sacerdote, Hijo de Dios. El mismo Jesús usa expresiones, frases y temas del Antiguo Testamento para revelar el significado de su misión y su enseñanza. Por ejemplo: "Antiguamente les fue dicho..., pero yo les digo..." (Mt. 5, 21-48); "El plazo está vencido, el Reino de Dios se ha acordado" (Mc. 1,16); "El Espíritu del Señor está sobre mí y él me ha ungido para anunciar la Buena Nueva a los pobres" (Lc. 4,18). Los primeros cristianos llegaron a decir que Jesús estaba oculto en el Antiguo Testamento: ¡La piedra era Cristo!" (1 Cor. 10,3-4). Decían que Jesús era el Sí del Padre a todas las promesas del Antiguo Testamento (Cfr. 1 Cor. 1,20). Resumiendo: en el Antiguo Testamento ellos buscaban la cédula de identidad de Jesús. ¡De este modo, más o menos, la mitad del Nuevo Testamento está llena de citas, evocaciones o interpretaciones del Antiguo Testamento! El Nuevo Testamento es el fruto que nació de la interpretación del Antiguo, hecha a la luz de la experiencia que los cristianos tenían de Jesucristo, vivo en medio de las Comunidades.

22. Esta presencia escondida de Cristo en el Antiguo Testamento, sólo es perceptible a quienes se convierten a Cristo (2 Cor. 3,16). La experiencia viva de Jesús en la Comunidad, es la luz nueva en los ojos de los cristianos para poder entender todo el sentido del Antiguo Testamento y de su propia historia (DV 16). Todo esto es de una gran actualidad para nosotros:

23. En primer lugar, Jesús, a la luz del cual debemos leer el Antiguo Testamento, no es una teoría, una idea, alguien del pasado que ya ha dejado de existir. El es el Cristo vivo, hoy, en la Iglesia, en las Comunidades, aquí en América Latina, animando la fe del pueblo. Leer el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo, no quiere decir que se deba hablar constantemente *sobre* Jesús. Quiere decir, en primer lugar, que se debe hablar *desde* Jesús, a partir de la fe iluminadora que nos da la certeza de que El está vivo en medio de nosotros. Cristo está, en cierto modo, a nuestro lado, y mira con nosotros hacia el Antiguo Testamento que esclarece con su luz y nos ayuda a comprenderlo.

24. En segundo lugar, no se trata sólo de descubrir, como los primeros cristianos llegaron a hacerlo, las figuras de Jesús en el Antiguo Testamento (DV 15). Se trata, en primer lugar, de ser alumnos de los primeros cristianos y de hacer hoy lo que ellos hicieron, es decir, descubrir cómo "el significado de la Sagrada Escritura puede ser relacionado con el presente momento salvífico" (Pablo VI, a los profesores de Sagrada Escritura, 1970). Porque el

Nuevo está escondido en el Antiguo y el Antiguo es esclarecido por el Nuevo (DV 16). Hay un dinamismo dentro de la historia humana que viene del Creador mismo, que ha creado todas las cosas en Cristo (Ef. 1,4; Col. 1,16).

25. En tercer lugar, aparece aquí la importancia de la exégesis de los padres de la Iglesia. Ellos buscaban descubrir el fruto del *Espíritu* bajo el follaje de la *Letra* (San Jerónimo). Es decir, trataban de descubrir cómo los textos antiguos de la Biblia iluminaban la presencia viva de Cristo, la situación de la Comunidad y la vida de cada cristiano. Hacían una interpretación *simbólica* (sum-ballo), y sabían unir vida y fe, Antiguo y Nuevo Testamento, ayer y hoy, la historia de la Biblia y su historia contemporánea.

VI. Aceptar la lista completa de los libros inspirados

26. Existen dos listas de libros inspirados: la lista judía que comprende solamente los libros del Antiguo Testamento, y la lista cristiana que comprende los libros del Antiguo y Nuevo Testamento (existe aún una divergencia menor entre la lista de los católicos y la de los protestantes). Aceptar la lista completa es aceptar la unidad de los dos Testamentos (DV 16) y leer el Antiguo Testamento desde el Nuevo (DV 16).

27. La lista completa de la Iglesia Católica fue definida en el Concilio de Florencia en 1441 (Cfr. EB 47) y, más tarde, en el Concilio de Trento en 1546 (Cfr. EB 57-59). En la fórmula de la definición, el Concilio dice que se deben aceptar como inspirados "todos los libros tanto los del Antiguo como los del Nuevo Testamento en todas sus partes" (EB 60, DV 11). Esto significa que nadie tiene el derecho de excluir ningún texto, libro o Testamento. Sólo los Evangelios gozan de una cierta primacía (DV 18).

28. Sin embargo, dadas las circunstancias y los problemas, se privilegia siempre uno u otro texto, libro o Testamento. Por ejemplo, los 16 Documentos del Concilio Vaticano II citan la Biblia 1.333 veces, de las cuales sólo 88 son del Antiguo Testamento y 1.245 del Nuevo (8). Sin duda alguna, el Concilio privilegió el Nuevo Testamento y, dentro del Nuevo, las cartas de Pablo. Una de las acusaciones contra la lectura popular de la Biblia parte del hecho de que se ha privilegiado el Antiguo Testamento, y dentro del Antiguo, el libro del Exodo. Además de no ser verdadera, tal acusación no contiene nada de erróneo. El pueblo estaría sólo imitando al Magisterio. Las estadísticas, por otra parte, ya han demostrado que el pueblo de las Comunidades, de acuerdo con las circunstancias y los problemas, lee *todos* los libros de la Biblia. No excluye ninguno.

8. Para estos datos nos basamos en *Index Locorum S. Scripturae in Documentis Oecumenici Vaticani II.*

29. En esta quinta norma no solamente se trata de una cuestión teórica del pasado. *Aceptar la lista completa de los libros inspirados,* significa aceptar que una misma economía divina une los dos Testamentos en un único Proyecto de Salvación y de liberación, proyecto que sólo se revela plenamente en la medida en que el *Antiguo* pasa a ser *Nuevo.* El paso del Antiguo al Nuevo comenzó en el momento de la Resurrección de Jesús, y no ha terminado aún. A cada momento, nuevos pueblos y nuevas personas van entrando en el "Camino" (Hech. 9,2). Este paso (Pascua) del Antiguo al Nuevo envuelve todo y a todos, porque todo ha sido creado por Dios en Cristo. Así, cada persona, grupo, comunidad, pueblo o nación, tiene *su* Antiguo Testamento y debe realizar su *paso* al Nuevo, es decir, profundizar su vida hasta descubrir en su raíz la presencia amiga y gratuita de Dios, canalizando todo hacia Cristo y su Resurrección. La Biblia con sus dos Testamentos es la norma, el *canon,* dado por Dios, para ayudarnos en el discernimiento y en la realización de nuestro paso (Pascua) de salvación y de liberación.

VII. La Biblia es el libro de la Iglesia

30. En la Iglesia existe la Palabra de Dios y el Cuerpo de Dios (DV 21). Cuando el pueblo se reúne en torno de la Palabra de Dios, parece que formara un pequeño santuario. Es el templo vivo de que habla San Pablo (Ef. 2,21; Cfr. 1 P. 2,5). Los innumerables santuarios que hoy se esparcen por toda América Latina, sobre todo entre los pobres, son las delgadas y frágiles extremidades de la raíz que da fuerza y vigor al árbol de la Iglesia. En estos pequeños santuarios, el pueblo lee e interpreta la Biblia, consciente de que es el libro propio de la Comunidad, de la Iglesia.

31. Cuando usamos el término *Comunidad* en lugar de *Iglesia,* no queremos reducir la Iglesia Universal al tamaño de la pequeña comunidad particular o local. Todo lo contrario. "Es la fe de la Iglesia Universal que se vive y expresa concretamente en sus comunidades particulares. Una comunidad particular concretiza en sí misma la fe de la Iglesia Universal y deja así de ser comunidad privada y aislada: supera su propia particularidad en la fe de la Iglesia total" (Puebla 373) (9).

32. Interpretar la Palabra de Dios no es actividad individual de una sola persona que quizás estudió un poco más que las otras; es una actividad comunitaria, en la que todos participan, cada cual a su modo. Juntos descubren la voluntad de Dios en la lectura y en la meditación de la Palabra de Dios. El exégeta, como todo el mundo, participa con su parte (muy impor-

9. *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina,* Conclusiones de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla (Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM, 1979, Bogotá, D.E., Colombia).

tante) y se pone al servicio de la comunidad (DV 12) (10). De este modo, muy pronto surge y crece un sentido común, aceptado y participado por todos. Es el *sensus ecclesiae*, o *sensus fidelium*, o *sentido de la fe de la Iglesia*, con lo cual la comunidad se compromete como si fuese con el mismo Dios.

33. El "sentido de la fe de la Iglesia" no significa, en primer lugar, la doctrina dada por los pastores a los fieles, sino el descubrimiento lleno de gratitud de la presencia amiga del Dios vivo, porque "movido de amor, Dios habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía" (DV 2). El sentido de la fe que la Iglesia va descubriendo en la Escritura es semejante a un inmenso río. Nace muy pequeño en los humildes "santuarios" esparcidos por la periferia del mundo. Los afluentes se juntan para formar los ríos. Las Comunidades, coordinadas por sus pastores, se encuentran y participan su fe, su manera de leer y entender la Palabra de Dios. Las Comunidades de América Latina, representadas por sus pastores, se reunieron en Medellín y Puebla y allí expresaron cuál es la voluntad de Dios para nosotros, hoy y aquí, en nuestro Continente. Lo mismo hicieron las comunidades del mundo entero. Convocadas por el Papa Juan XXIII y representadas por sus legítimos pastores, se reunieron en Roma en el Concilio Vaticano II. En los 16 Documentos conciliares expresaron la voluntad de Dios, que descubrieron a la luz de su Palabra, para los cristianos del mundo entero. Así va creciendo el "sentido de la fe de la Iglesia".

34. Este *sensus ecclesiae*, fielmente guardado y transmitido bajo el mirar vigilante del Magisterio, es el espacio dentro del cual se debe leer e interpretar la Biblia. Es el marco de referencia, nacido de la meditación comunitaria de la Palabra de Dios, que nos permite entender el sentido de la Biblia para nosotros hoy.

35. Interpretar la Biblia de acuerdo con la Tradición y el Magisterio, exige no solamente una identificación teórica con la doctrina de la Iglesia, sino también, y más que todo, una identificación práctica con la vida de la Iglesia. Exige que el intérprete se una, muy concretamente, a una comunidad. Porque, normalmente, es a través de la vivencia en comunidad cuando entramos en contacto con la acción del Espíritu Santo, vivo y presente en la Iglesia. Sin el Espíritu es imposible interpretar correctamente la Sagrada Escritura (DV 12).

36. "La Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, y bajo la acción

10. "A los exégetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia" (DV 12).

del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas (DV 10). Esta unión entre los tres no es automática ni mágica. Como la unión de Jesús con el Padre, ella se realiza a través de la obediencia, a veces muy dolorosa (Cfr. Heb. 5,8; Fil. 2,8; Jn. 4,34; 8,28-29). Antes de pedir obediencia a sus súbditos, el Magisterio debe él mismo obedecer y estar muy ligado a la Tradición y a la Escritura. Luego sí puede, y debe, pedir esta misma obediencia a los súbditos, pues "ejerce su autoridad en nombre de Jesucristo" (DV 10). Pero no debe organizar la doctrina de tal manera que la profecía, lo nuevo que cuestiona, se torne sinónimo de herejía o de rebeldía. La obediencia no excluye que pueda y deba haber siempre un Pablo que cuestione a Pedro (Cfr. Gál. 2,14).

37. "El oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la Iglesia" (DV 10). Este oficio ha sido ejercido pocas veces. No son muchos los textos cuyo sentido haya sido declarado auténticamente por el Magisterio. Esto no significa que, en la interpretación de los otros textos, el intérprete no necesita tener en cuenta la fe de la Iglesia. El papel de la Iglesia y del Magisterio en la interpretación de la Biblia, no consiste sólo en declarar auténticamente el sentido de uno u otro texto controvertido de ésta. Su papel es mucho más amplio: estimular y animar la lectura de la Sagrada Escritura, defenderla contra posibles desvíos, mantenerla dentro del marco de la Tradición y del objetivo de la Palabra de Dios, difundirla entre el Pueblo de Dios para que ella llegue a ser el alimento diario de todos los fieles (Cfr. DV 21-25) (11).

38. Consideradas así las cosas, el Magisterio puede mirar con gratitud el fenómeno que marca con más fuerza la historia de las Iglesias en América Latina: los pobres leen la Biblia en comunidad, desde su fe y su realidad, encuentran en ella la luz y la fuerza para su caminar y su lucha, y basándose en la Biblia, denuncian y corrigen muchas cosas erradas en la sociedad, en la Iglesia y en la familia.

VIII. Tener en cuenta los criterios de la fe

39. Para descubrir todo el sentido de la Biblia, no basta la razón. "La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita" (DV 12). Para alcanzar este objetivo, es necesario atender a los criterios propios de la fe cristiana, que son tres: "Hay que tener en cuenta con no menor cuidado el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe" (DV 12). Los tres tienen el

11. En el Capítulo VI de la Constitución *Dei Verbum:* "La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia", números 21 a 25, describe el objetivo de toda la acción de la Iglesia con relación a la Biblia. Es aquí donde la flor se abre y revela su perfume y su belleza.

mismo objetivo: descubrir el sentido pleno de la Biblia, impedir que su sentido sea manipulado y evitar que el texto sea aislado de su contexto y de la tradición que lo generó y lo transmite. Veamos los tres:

40. *Tener en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura.* Este criterio nos muestra la importancia de tener una visión global de toda la Biblia. Porque la visión de conjunto amplía el sentido de un texto, ayuda a situarlo dentro de su contexto (literario, histórico y teológico), ilumina las distintas partes y los detalles, e impide que se absoluticen ciertos textos en detrimento de otros. Es un criterio elemental, muy antiguo, que viene de los rabinos y de los Padres de la Iglesia, según el cual la Biblia se explica por la Biblia.

41. *Tener en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia.* La Tradición tiene que ver con la Biblia antes, durante y después de la misma Biblia. Antes de escribirse, la Biblia fue narrada. Luego, fue escrita poco a poco, en un proceso de transmisión de las historias y doctrinas, costumbres y tradiciones del pueblo. Finalmente, una vez escrita, continuó transmitiéndose de generación en generación, hasta hoy, dentro de una tradición viva. Aquí hay varios aspectos que deben ser considerados:

42. *Primero.* Es muy importante señalar que un texto no cayó sorpresivamente del cielo; nació dentro de la tradición viva de la fe del Pueblo de Dios, quedándose en medio de los conflictos de la marcha. Leído y releído por las generaciones posteriores, el texto fue llevado por laTradición como un barco por el río. Este proceso de lectura y relectura está en el origen de la Biblia (12).

43. *Segundo.* La Biblia, dentro de la Tradición viva de la Iglesia, es la continuación de este proceso; es el mismo río, que corre en dirección al mar, y empuja el mismo barco. No se puede dejar de lado la Tradición de la Iglesia, para quedarse sólo con el texto. La interpretación de la Biblia, a través de los siglos, fue explicitando el sentido. Hizo nacer el fruto poco a poco, cuya semilla estaba en la Biblia. Además, la vivencia de la misma fe en situaciones diferentes, hizo surgir tradiciones diferentes que ya aparecen en la Biblia y marcan toda la historia de la Iglesia. El estudio de la Tradición nos ayuda a descubrir cómo la misma fe puede ser encarnada y vivida en las situaciones tan diferentes que viven nuestras comunidades.

12. Algunos ejemplos de este proceso de lectura y relectura de los hechos y de los escritos, dentro de la misma Biblia: en el libro del Génesis tenemos dos relatos de la creación; dos veces se relata la vocación de Abraham; hay varios Salmos que meditan la historia, pero cada cual a su modo; el libro de las Crónicas hace una relectura de la vida de David, muy diferente de lo que fue la vida real del monarca; el libro de la Sabiduría relee las plagas de Egipto, descritas en el libro del Exodo, sin embargo, es una relectura que no siempre respeta la fuente; en el Pentateuco existen indicios de cuatro tradiciones diferentes que, cada una a su modo, hace una lectura de la historia del pueblo: javista, eloísta, deuteronomista, sacerdotal, etc.

44. *Tercero.* Todo esto nos muestra la importancia del estudio de la exégesis de los Santos Padres (DV 23) (13). La exégesis de los Santos Padres es importante sobre todo a causa de la visión siempre actual con que mira, lee e interpreta la Biblia.

45. *Tener en cuenta la analogía de la fe.* El texto debe ser leído no solamente dentro del conjunto de la Biblia y del conjunto de la Tradición, sino también dentro del conjunto de la vida actual de la Iglesia. Debe obedecer no sólo a las exigencias de la fe de antes, sino también a las exigencias de la fe de hoy. Esto se llama analogía de la fe. "La fidelidad a la Palabra Encarnada exige también, en virtud de la dinámica de la Encarnación, que el mensaje se haga presente, en su integridad, no sólo al hombre en general, sino también al hombre de hoy, a quien ahora es anunciado el mensaje. Cristo se hizo contemporáneo de algunos hombres, hablando su lenguaje. La fidelidad que se le debe, requiere que esta contemporaneidad continúe. Es la tarea de la Iglesia con su Tradición, su Magisterio y su predicación" (Pablo VI) (14). Así, la Biblia es colocada en su debido lugar dentro del plan de Dios, evitándose las exageraciones y restricciones indebidas.

IX Tener en cuenta los criterios de la realidad

46. Los criterios de la realidad se sitúan en dos niveles diferentes: la realidad del pueblo del tiempo en que fue escrita la Biblia y la realidad del pueblo que hoy lee la Biblia. Ambos tienen sus respectivas exigencias que deben ser tenidas en cuenta en la interpretación. Se trata de descubrir el suelo común humano que une al pueblo de la Biblia con el pueblo de América Latina en una misma situación ante Dios, y así crear la abertura para lograr percibir el alcance del texto en lo que se refiere a nuestra realidad.

47. *Tener en cuenta la realidad del pueblo de aquel tiempo en que fue escrito el texto.* Sobre este punto, el Magisterio no deja ninguna duda. "El intérprete debe transportarse con el pensamiento a aquellos tiempos antiguos del Oriente"(Pío XII, 20). Debe investigar la situación y la cultura del tiempo del escritor del texto bíblico y descubrir las circunstancias que lo llevaron a escribir, para que pueda llegar a comprender el sentido exacto del texto (DV 12). Para alcanzar este objetivo, el intérprete debe usar las cien-

13. "La Iglesia por eso fomenta el estudio de los Padres de la Iglesia, orientales y occidentales, y el estudio de la Liturgia" (DV 23). En este breve consejo la *Dei Verbum* retoma y resume las exhortaciones de los Papas, desde el fin del pasado siglo: León XIII, Encíclica *Providentissimus Deus,* sobre el Estudio de la Sagrada Escritura, Nos. 47 a 55; Benedicto XV, Encíclica *Spiritus Paraclitus,* sobre el Estudio de la Sagrada Escritura, Nos. 1 al 29 (esta Encíclica fue publicada con ocasión del XV centenario de la muerte de San Jerónimo); Pío XII, 17 (Cfr. nota 4).
14. Ver nota 1.

cias con sus variados métodos (15). Los métodos de análisis de las ciencias sociales nos ayudan a percibir mejor el aspecto económico, social, político e ideológico de la situación del pueblo en aquellos tiempos. De este modo, con la ayuda de las ciencias, el intérprete establece el sentido-en-sí del texto, y lo prepara, para que el lector pueda descubrir allí el sentido que tiene para nosotros. Es decir, el intérprete establece "una cierta connaturalidad entre los intereses actuales y el tema del texto, para que pueda estar dispuesto a entenderlo" (Pablo VI) (16). La necesidad de tener en cuenta la realidad del pueblo del tiempo en que fue escrito el texto, es consecuencia natural de nuestra fe en la encarnación de la Palabra de Dios en la historia humana. Es también una forma de fidelidad a la Tradición de los Padres de la Iglesia. Antes de buscar los frutos del *Espíritu,* ellos mandaban investigar la *letra* y la *historia.* Aún más, situando el texto en el contexto concreto y conflictivo de su origen, ayudamos al lector a superar el fundamentalismo que causa tantos problemas y estragos en la fe del pueblo.

48. *Tener en cuenta la realidad del pueblo que lee hoy el texto.* La Biblia nació de la preocupación de volver a encontrar, en la realidad conflictiva de cada época, el llamado del mismo Dios de siempre. El mismo Jesús explicó la Biblia partiendo de los problemas que los dos discípulos de Emaús estaban viviendo (Lc. 24,13-35). Pablo VI dice que no basta al intérprete exponer el sentido histórico del texto. Debe exponerlo también "en relación con el hombre contemporáneo" (Pablo VI) (17). Y en otro de sus discursos añade: "La fidelidad al hombre moderno, aunque ardua y difícil, si queremos permanecer enteramente fieles al mensaje, es necesaria" (Pablo VI, a los profesores de Sagrada Escritura, 25.09.1970). Aquí, en América Latina, esto significa *fidelidad a los pobres.* Por lo tanto, la opción preferencial por los pobres definida en Puebla, es el punto de partida desde donde debemos leer e interpretar la Biblia para todos, ricos y pobres, sin ninguna excepción.

49. Leer la Biblia desde los pobres exige que se descubran y analicen las causas que generan la pobreza, causas económicas, sociales, políticas e ideológicas. No se trata aquí de la lectura reduccionista de la Palabra de Dios. No se reduce nada. ¡Por el contrario!, se ensancha el ángulo de visión, incluyendo lo que antes no se consideraba. La interpretación dejó de ser espiritualista y alienada, y pasó a iluminar las situaciones más concretas de la vida del pueblo. ¡Volvió a ser una Buena Nueva para los pobres! Ayuda a alcanzar el objetivo principal de la Biblia: "¡Si ustedes pudiesen oír hoy su voz!" (Sal. 95,7).

15. Sobre el uso adecuado de los métodos científicos, ver Juan Pablo II, alocución a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica (Cfr. nota 5); León XIII, Encíclica *Providentissimus Deus,* Nos. 68-80 (cfr. nota 13); Pío XII, Encíclica *Divino Afflante Spiritu* No. 20 (cfr. nota 4).
16. Ver nota 1.
17. Pablo VI, alocución a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica, sobre la importancia de los Estudios Bíblicos, 14 de marzo de 1974, en: *Cómo ler e entender..., op. cit.,* págs. 13-19.

X. La lectura orante de la Biblia

50. La Biblia debe ser leída e interpretada en el mismo Espíritu en que fue escrita (DV 12). Como hemos visto, esto exige del intérprete que use los criterios de la fe y de la realidad. No obstante, aún no basta. El descubrimiento del sentido depende no solamente del estudio, sino tiene que ver también con la vivencia tanto de la fe como de la vida del pueblo. Exige crear un ambiente en el cual el Espíritu pueda actuar, obrar libremente y revelar el sentido que el texto antiguo tiene para nosotros, hoy, aquí en América Latina. Se llama "sentido espiritual".

51. Esto significa, concretamente, que se debe: 1) Crear un ambiente de escucha y de silencio. 2) Tener una preocupación constante de profundizar en la vida del pueblo con sus problemas, y dejar que las alegrías y las tristezas de éste entren en nuestra mente, nuestro corazón, nuestras manos y nuestros pies. 3) Integrar todo en la oración. 4) Dedicar un tiempo a la celebración de la Palabra y no sólo al estudio. 5) Hacer que el estudio termine en la participación, la oración y el compromiso concreto. 6) Dar la debida importancia a la liturgia, los sacramentos y el Oficio Divino, y también a las formas de piedad que el pueblo ha creado para celebrar y animar su fe. 7) Saber celebrar la Palabra como Sacramento de Cristo, vivo en medio de la Comunidad. Ahora, todo esto es exactamente lo que el pueblo nos enseña a través de su práctica. Este nunca se reúne en torno de la Palabra de Dios, sin rezar y cantar.

52. Una palabra vale no sólo por la idea que transmite, sino también por la fuerza que comunica. No sólo dice, sino que también hace. No es únicamente un medio de concientización, sino también un medio de transmitir el calor y la fuerza del amor y la amistad. ¡Luz y fuerza! Estos dos aspectos de la Palabra de Dios deben ser provocados por la lectura de la Biblia. El término hebraico *dabar* significa, al mismo tiempo, *palabra y cosa:* dice y hace, anuncia y presenta, enseña y anima, ilumina y fortalece, es luz y fuerza, es Palabra y Espíritu. En la historia de la Iglesia, este tipo de lectura recibió el nombre de *Lectio Divina,* muy recomendada por el concilio (DV 25).

53. El intérprete debe someterse, él mismo, al juicio de la Palabra de Dios y dejar que se encarne en su vida: "El que escruta la Sagrada Escritura es, primeramente, escrutado por ella y, por tanto, debe acercarse a ella con espíritu de humilde disponibilidad, necesario para la plena comprensión de su mensaje" (Pablo VI) (18). Y en otro discurso, citando a San Agustín, el Papa dice: "A los que se consagran al estudio de las Sagradas Escrituras no basta recomendar que sean versados en el conocimiento de los pormenores

18. Ver nota 1.

del lenguaje; además de eso, lo primordial y al mismo tiempo sumamente necesario, conviene que oren para comprender *(orent ut intelligent)*" (Pablo VI) (19).

XI. Toda exégesis debe estar al servicio de la evangelización

54. La exégesis no tiene finalidad en sí misma, ella está al servicio de la vida y de la misión de la Iglesia. La misión principal es la evangelización, que busca la transformación de las personas y de la sociedad. Al hablar de los métodos de interpretación, el Papa Juan Pablo II dijo a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica: "En la Iglesia, todos los métodos deben estar, directa o indirectamente, al servicio de la Evangelización" (Juan Pablo II) (20). En efecto, por la naturaleza de su trabajo, el exégeta siempre corre el peligro de encerrarse en sus preocupaciones científicas y olvidar el objetivo de la Palabra de Dios. Además, "la fidelidad a su tarea de interpretación exige del exégeta que no se contente solamente con estudiar aspectos secundarios de los textos bíblicos, sino que ponga en evidencia su mensaje principal que es un mensaje religioso, un llamado a la conversión y una Buena Noticia de Salvación, capaz de transformar la persona y la sociedad humana toda entera, introduciéndola en la comunión divina" (Juan Pablo II, *ibid.*).

55. Esto exige sobre todo dos cosas: 1) Durante todo el tiempo del estudio de la Biblia, el exégeta debe tener presente la realidad del pueblo que ha de ser evangelizado. 2) Para que la Iglesia, cada Comunidad, sea realmente evangelizadora, no sólo con las palabras, sino primeramente por el testimonio de vida, debe permitir que la Palabra la transforme en señal y en muestra gratis de aquello que quiere anunciar a todos. Para lograrlo es necesario que su vida toda sea alimentada y penetrada por la Palabra de Dios, hasta el punto de "alumbrar el entendimiento, confirmar la voluntad y encender el corazón" (DV 23).

19. Ver nota 17.
20. Ver nota 5.

PRODUCCION TEOLOGICA DEL DEI

La producción teológica en América Latina y el Caribe viene dando aportes significativos en las últimas tres décadas. Dichos aportes han cambiado la agenda teológica y conmovido los círculos eclesiásticos más conservadores y tradicionales.

En ese esfuerzo de brindar un nuevo aporte metodológico y hermenéutico, se inscribe la producción teológica del DEI. Desde sus inicios, el DEI optó por una línea de reflexión desde los pobres. Esa opción ha llevado al DEI a profundizar en otros temas con vertientes inéditas y creadoras para el quehacer teológico del Tercer Mundo.

El Dios de Vida frente a los ídolos de la muerte; la iglesia de los pobres y la relectura bíblica, todo ello partiendo del análisis económico-social del sistema que mantiene las presentes estructuras de opresión. Afirmar la vida y su materialidad concreta, se convierte así en un eje fundamental para hablar de la fe.

Una teología que desafía y es desafiada, en un continente en crisis, es un signo positivo de que en medio de las luchas humanas, y respetando los procesos históricos, se puede y debe creer en la fuerza del Reino y la justicia para los pobres. Reconocer que nuevos sujetos históricos siguen provocando nuevas creaciones teológicas es, además, garantía de que lo teológico sigue siendo opción y desafío. En ello, el DEI sigue siendo desafiado.

LISTA DE LIBROS TEOLOGICOS

Julio de Santa Ana: *El desafío de los pobres a la Iglesia.*
ISBN 9977-904-11-1 US$6,70

Pablo Richard: *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza.*
ISBN 9977-904-51-0 US$5,00

Eduardo Bonnín (ed.): *Espiritualidad y liberación en América Latina.*
US$6,00

Pablo Richard, Franz Hinkelammert y otros: *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador.*
ISBN 9977-904-93-6 US$5,90

Quince Duncan, Gerardo Maloney y otros: *Cultura negra y teología.*
ISBN 9977-904-29-4 US$7,00

Victorio Araya: *El Dios de los pobres.*
ISBN 9977-904-13-8 US$5,50

Pablo Richard, Aníbal Guzmán y otros: *Las iglesias en la práctica de la justicia.*
US$5,20

Pablo Richard: *La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres.*
ISBN 9977-904-85-5 US$7,50

Franz Hinkelammert: *La fe de Abraham y el edipo occidental.*
ISBN 9977-904-89-8 US$5,50

Fernando Mires: *En nombre de la cruz.*
ISBN 9977-904-27-8 US$7,70

Fernando Mires: *La colonización de las almas.*
ISBN 9977-904-44-8 US$7,90

Pablo Richard (ed.): *Materiales para una historia de la teología en América Latina.*
US$7,00

Pablo Richard (ed.): *Raíces de la teología latinoamericana.*
ISBN 9977-904-57-X US$9,00

Rafael Cepeda (ed.): *La herencia misionera en Cuba.*
ISBN 9977-904-21-9 US$7,50

Raúl Gómez Treto: *La iglesia católica durante la construcción del socialismo en Cuba.*
ISBN 9977-904-47-2 US$ 6,30

Marc H. Ellis: *Hacia una teología judía de la liberación.*
ISBN 9977-904-60-X US$ 6,90

Julio Lois: *Teología de la liberación: opción por los pobres.*
ISBN 9977-904-63-4 US$ 9,00

Giulio Girardi: *La conquista de América, ¿con qué derecho?*
ISBN 9977-904-73-1 US$3,50

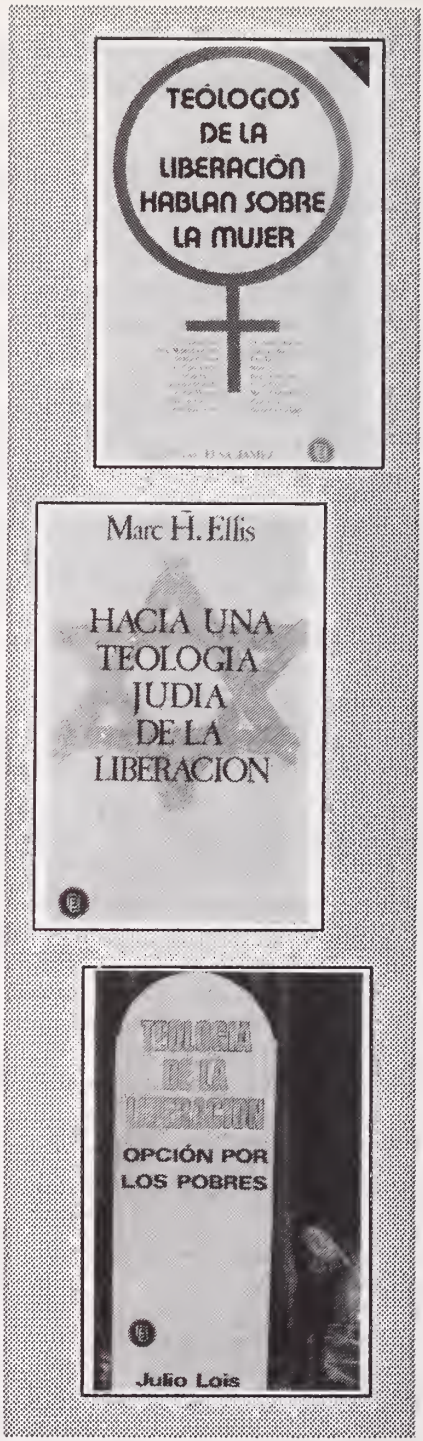
Elsa Tamez: *La Biblia de los oprimidos. La opresión en la teología bíblica.*
ISBN 9977-904-45-6 US$3,80

Elsa Tamez: *La hora de la vida. Lecturas bíblicas.*
ISBN 9977-904-15-4 US$3,30

Julio de Santa Ana: *Por las sendas del mundo caminando hacia el reino.* ISBN 9977-904-53-7 US$4,50

Julio de Santa Ana: *Pan, vino y amistad.*
ISBN 9977-904-18-9 US$5,00

Carmelo Alvarez: *Celebremos la fiesta. Una liturgia desde América Latina.*
ISBN 9977-904-26-X US$4,30



Elsa Tamez: *Santiago: lectura latinoamericana de la epístola.*
ISBN 9977-904-20-7 US$3,90

Leonardo Boff, Hugo Assmann, G. Gutiérrez y otros: *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer.*
ISBN 9977-904-70-7 US$7,50

Elsa Tamez, Ma. Clara Bingemer, Ma. Teresa Porcile y otras: *El rostro femenino de la teología.*
ISBN 9977-904-62-6 US$7,00

T., Cavalcanti, C. Lora N. Ritchie y otras: *Las mujeres toman la palabra. Respuestas a Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer.*
ISBN 9977-83-001-0 US$5,50

Jorge Pixley: *La mujer en la construcción de la Iglesia: una perspectiva bautista.*
ISBN 9977-904-32-4 US$5,00

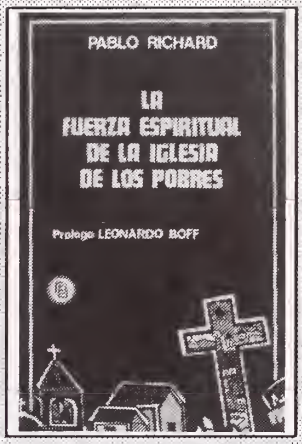
Jorge Pixley: *Hacia una fe evangélica latinoamericanista: una perspectiva bautista.*
ISBN 9977-904-59-6 US$7,00

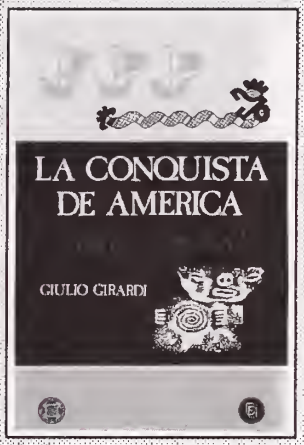
José Duque: *La tradición protestante en la teología latinoamericana: lectura de la tradición metodista.*
US$6,00

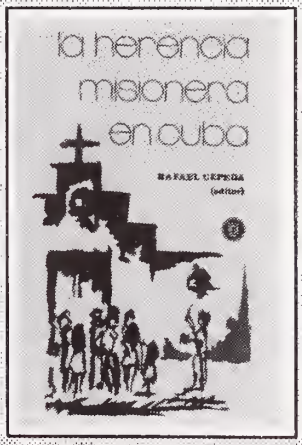
Jorge Pixley: *Historia sagrada, historia popular. La historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C).*
ISBN 9977-904-94-4 US$5,50

Franz Hinkelammert y otros: *El pensamiento social de Juan Pablo II. Documentos y comentarios.*
ISBN 9977-904-77-4 US$7,90

Ingemar Hedström. *¿Volverán las golondrinas? La reintegración de la creación desde una perspectiva latinoamericana.*
Segunda edición revisada y ampliada
ISBN 9977-904-66-9 US$10,00







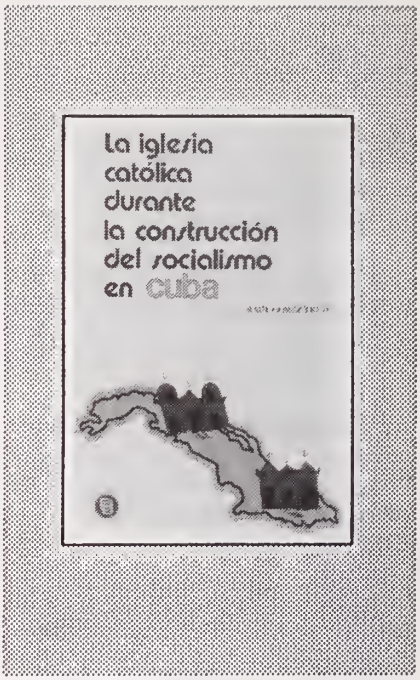
Roy H. May: *Los pobres de la tierra: hacia una pastoral de la tierra.*
ISBN 9977-904-98-7 US$6,00

Juan Pablo II y equipo DEI: *Sobre el trabajo humano. Texto completo de la Encíclica y un comentario desde América Latina.*
ISBN 9977-904-10-3 US$4,00

Teología desde el Tercer Mundo. Documentos.
US$3,00

Leonardo Boff, Pablo Richard y otros: *Teología de la liberación: documentos sobre una polémica.*
ISBN 9977-904-56-1 US$5,50

Franz J. Hinkelammert y otros: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo.*
ISBN 9977-83-014-2 US$7,25



PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfono 53-02-29
Télex 3472 ADEI, CR
Fax 53-15-41

Estimado amigo
Una vez recibido el pedido, enviaremos una *factura proforma* incluyendo el costo de los libros y del envío, ya sea por correo aéreo o marítimo, según lo solicite. Los libros serán despachados una vez recibido el pago correspondiente en dólares. Para pedidos de 10 o más libros se concede un descuento del 30%.

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones SAN JOSE-COSTA RICA

• PASOS ES UNA REVISTA DE ANALISIS TEORICO DEL DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI), QUE SE PUBLICA BIMENSUALMENTE DESDE JUNIO DE 1985.

• EN ELLA SE DIFUNDEN AVANCES DE INVESTIGACION, ARTICULOS DE ACTUALIDAD, TEXTOS DE CONFERENCIAS, DOCUMENTOS Y OTROS IMPORTANTES MATERIALES SOBRE LA REALIDAD LATINOAMERICANA Y MUNDIAL.

• SE DIRIGE A CENTROS TEOLOGICOS Y DE CIENCIAS SOCIALES, MIEMBROS Y LIDERES ECLESIALES, UNIVERSITARIOS Y PERSONAS VINCULADAS A LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y POLITICOS.

• EN RESUMEN, PASOS ES UN ESPACIO DE DEBATE AMPLIO EN LOS CAMPOS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION, LAS CIENCIAS SOCIALES,LA POLITICA, LA ECOLOGIA Y LAS LUCHAS ESPECIFICAS (MOVIMIENTOS DE LIBERACION DE LAS MUJERES, LOS ABORIGENES Y LOS AFROAMERICANOS).

SUSCRIPCION
(6 Números al año)

AMERICA LATINA: US$ 12
OTROS PAISES: US$ 18
COSTA RICA: ¢ 700

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
SAN JOSE-COSTA RICA
Teléfono 53-0229
Télex 3472 ADEI C.R Telefax 53-1541

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S. A.
San José, Costa Rica
en el mes de julio de 1990
su edición consta de 1000 ejemplares

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3631

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

USE ONLY